T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

GÜZEL SANATLAR ENSTİTÜSÜ

MÜZİK BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Doktora Tezi

KİMLİK, ETNO-SEMBOLİZM, MÜZİK: BORÇALI KARAPAPAK TÜRKLERİ

Hazırlayan

Caner BEKTAŞ

Danışman

Doç. Dr. Aykut ÇEREZCİOĞLU

İZMİR /2023

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "**Kimlik, Etno-Sembolizm, Müzik: Borçalı Karapapak Türkleri**" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenden oluştuğunu ve bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

../ ../ 20..

Caner BEKTAŞ

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü'nün ...../...../...../ tarih ve.....sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin.....maddesine göre Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora öğrencisi Caner BEKTAŞ'ın **"Kimlik, Etno-Sembolizm, Müzik: Borçalı Karapapak Türkleri"** konulu tezini incelenmiş ve aday ...../...../...../tarihinde, saat .....'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ..... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyeleri tarafından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin ..... olduğuna oy ..... ile karar verilmiştir.

BAŞKAN

ÜYE ÜYE

ÜYE ÜYE

ÖZET

Etnik gruplar kendini tanımlama sürecinde özgünlüğünün kanıtı olarak gördüğü kökene ilişkin tarihsel anlatıya ve geçmişe karşı güçlü manevi bir hissiyatla bağlıdırlar. Topluluğun varoluş hikayesi üzerinden kimliksel inşası, üyeleri arasındaki dayanışma ve kimliği sürdürme arzusuna hayati bir kaynak sunar. Dolayısıyla topluluğun anlam dünyasına ait sembolik argümanlar milli duygu ve ortak kimlik duygusuna ilişkin birtakım kodlar üstlenir. Son zamanlarda müziğin ilgili topluluğa ait kültürel kodlar taşıdığına dair akademik çalışmalardaki artış ise beraberinde müzik-kimlik ilişkisine dikkat çekmiştir. Gürcistan'ın Borçalı bölgesinde yaşayan Karapapak Türkleri bulundukları bölgede sosyal ve kültürel kimliklerini korumak ve sergilemek; dolayısıyla kültürel belleği canlı tutmak için kendilerine müziksel ve müzik dışı davranış alanları yaratmışlardır. Bu alanlarda topluluğun milli kimlik hissiyatına giden yolun izini sürmek ortak aidiyet, soy bilinci, ortak tarih ve ortak dil gibi unsurlar ile bunların sembolik boyutları bağlamında ele almakla mümkün görünmektedir. Anthony Smith'in "Etno- Sembolizm" adını verdiği yaklaşım perspektifi ile konuya odaklanmak ise topluluğun anlam dünyasını çözümlemede anahtar öneme sahiptir. Etno- sembolizm etnik grupların ve milletlerin varlık zeminine odaklanır, varoluş hikayelerindeki kolektif tutkuya ve sembolik boyutlara ilgi duyar.

Kimlik, Etno-sembolizm ve Müzik kavramları üzerinden Borçalı Karapapak Türklerini analiz etmeyi amaçlayan bu çalışma dört bölümden oluşur. İlk bölümde topluluğun tarihsel perspektif ve soy mitleri üzerinden tarihsel arka planı aydınlatılmaya çalışılır. Teorik çerçevenin sınırlarının çizildiği ikinci bölümün ardından, üçüncü bölümde Karapapakların kimlik bileşenleri kategorize edilerek değerlendirilir. Son olarak dördüncü bölümde ise müziğin kimliksel ifadeyle birlikte bir etno-sembol olarak durumu tartışılarak tüm çalışmanın teorik çerçeveye dayalı değerlendirmesi yer alır.

ABSTRACT

Ethnic groups are attached with a strong spiritual sense to the origin-based historical narrative, which they see as the evidence of their authenticity in the process of self-identification and also their past. The identity construction of the community through its existence story offers a vital resource to the solidarity and desire to maintain identity among its members. Therefore, the symbolic arguments belonging to the meaning world of the community assume some codes related to the national feeling and the sense of common identity. Recently, the increase in academic studies showing that music carries cultural codes of the relevant community has drawn attention to the relationship between music and identity. Karapapak Turks living in Borchaly (Kvemo Kartli) region of Georgia created musical and non-musical behavior areas for themselves in order to protect and display their social and cultural identities in their region and therefore to keep the cultural memory alive. It seems possible to trace the path to the sense of national identity of the community in these areas, by considering them in the context of elements such as common belonging, ancestry, common history and common language, and their symbolic dimensions. Focusing on the subject with the perspective of approach which is called “Ethno-Symbolism” by Anthony Smith, has a key importance in analyzing the meaning world of the community. Ethno-symbolism focuses on the basis of existence of ethnic groups and nations, and is interested in the collective passion and symbolic dimensions in the stories of existence.

This study, which aims to analyze Borchaly Karapapak Turks through the concepts of identity, ethno-symbolism and music, consists of four parts. In the first part, the historical background of the community is tried to be illuminated through the historical perspective and genealogical myths. After the second part, in which the boundaries of the theoretical framework are drawn, the identity components of the Karapapaks are categorized and evaluated in the third part. Finally, in the fourth part, the status of music as an ethno-symbol with identity expression is discussed, and an evaluation of the whole study based on the theoretical framework takes place.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkışı aslında 2015 yılında tamamladığım "Kars İli Aşıklık Geleneği Bağlamında Bir Aşık: Ensar Şahbazoğlu" adlı yüksek lisans tezimin alan çalışmalarına dayanmaktadır. O dönemdeki görüşme kişileri ve aşıkların "*bizim kökümüz Borçalı*", "*dedelerimiz Borçalı'dan gelme*", ya da "*bu havaların kaynağı aslında Borçalı*" şeklindeki ifadeleri dikkatimi çekmiş bu ifadeler zihnimde aşıkların bahsettikleri bölgedeki akrabaları nasıl bir yerde ve ne şekilde yaşıyorlar?, başka bir ülke içinde kendi kimliklerini nasıl ifade ediyorlar?, buradaki topluluğun zihnindeki kimlik ve anavatan algısı nasıl şekilleniyor?, buradaki topluluk için müziğin anlamı ve konumu ne? şeklinde birtakım soruların oluşmasına vesile olmuştur. Bu nedenle o dönemde haberleri olmadan verdikleri cevaplarla beni aslında bu konuya yönlendirmiş olan Kars'taki görüşme kişilerimin tümüne bu vesileyle teşekkür ederim.

Doktora öğrenimim boyunca gerek derslerdeki bilgi, birikim ve yönlendirmesiyle öğrencisini destekleyen, gelişmesini isteyen bir tutum ile ders işleyen, tüm süreç boyunca benden desteğini her daim esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Aykut Barış Çerezcioğlu'na minnettar olduğumu belirtmeliyim. Ayrıca çalışma boyunca gösterdikleri motive edici tutumla birlikte ilgi ve titizlikle eleştiri ve önerilerde bulunan tez izleme jüri üyeleri Prof. Dr. Reyhan Altınay ve Doç. Dr. Levent Ergun hocalarıma katkıları için teşekkürlerimi borç bilirim. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri doktora programında ders aldığım ve üzerimde emeği olan başta Prof. Dr. Fırat Kutluk olmak üzere tüm hocalarıma teşekkür ediyorum. Sizlerden ders aldığım için kendimi çok şanslı hissettiğimi belirtmeliyim.

Çalışmamın odağında yer alan Gürcistan'ın Borçalı bölgesinde alan verilerine ulaşmamı kolaylaştıran, bilgisi ve kaynaklarını benden esirgemeyen Aşık Nargile Mehtiyeva'ya ne kadar teşekkür etsem azdır. Bana sabırla yardım ettiği için kendisine minnettar kalacağım. Çalışmayı gerçekleştirirken pek çok eve misafir oldum. Her daim sıcaklıkla karşılayan Prof. Dr. Mahmud Kemaloğlu, Aşık Bafali Adıgüzelov, Hüseyn

Yusubov başta olmak üzere beni misafir eden herkese yürekten teşekkür ederim. Karapapakların aynı zamanda misafirperverliğini bana öğrettiler.

Sevdiklerim olmasa doktora sürecim daha zor olurdu şüphesiz. Çeşitli zorluklar karşısındaki motivasyon ve manevi destekler için annem ve babam Mahbup ve Hasan Bektaş ve kız kardeşim Şirvan Bektaş'a, bazı dönemlerde vicdan azabı duyarak zamanlarından çalıp ders çalıştığımı düşündüğüm canım oğullarım Ali Çağan ve Can Deniz'e, çalışmamın içeriğini paylaştığımda öneri, eleştiri ve her daim teşvik edici desteğiyle yanı başımda olan meslektaşım, sevgili eşim Elif Bektaş'a sonsuz teşekkür ederim.

Caner Bektaş

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ ..... **ii**

TUTANAK ..... **iii**

ÖZET ..... **iv**

ABSTRACT ..... **v**

ÖNSÖZ ..... **vi**

İÇİNDEKİLER ..... **viii**

FOTOĞRAF LİSTESİ ..... **xi**

KISALTMALAR ..... **xii**

GİRİŞ **1**

1. BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF

1.1 Borçalı Bölgesi ve Etnik Yapı **5**

1.2. Terekeme/Karapapak Adının Anlam Kaynağı **10**

1.2.1. Türk Kimliğine İlişkin Görüşler 14

2. BÖLÜM

TEORİK PERSPEKTİF: ETNO-SEMBOLİZM

2.1. Millet ve Milliyetçilik Çalışmalarına Genel Bir Bakış.....19

2.2 Etno-Sembolizm 31

2.3 Kültürel Kimliğin Göstereni: Simge/Sembol Kavramı 42

2.4. Anlamın taşıyıcı unsuru olarak "Kod" kavramı.....45

2.5. Bir Simge Olarak: Karapapak.....47

3. BÖLÜM

KARAPAPAK KİMLİĞİNİN BİLEŞENLERİ

3.1. Karapapak Türklerinde Kimlik- Tireli/Çoklu Kimlik.....54

3.2. Karapapak Türklerinde Sembolik Kaynak Olarak "Soy Mitleri" 69

3.3. Karapapak Türklerinde Kimlik Bileşeni Olarak "Dil".....79

3.4. Karapapak Türklerinde Kimlik Bileşeni Olarak "Din" 85

3.5. Karapapak Türklerinde Kimlik Oluşturucu Bir Bileşen Olarak "Göç".....87

3.6. Karapapak Kimliğinin Kurumsal Bir Bileşeni Olarak Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) 94

3.7. Karapapak Türklerinde Kimlik Bileşenlerinin Müzakere Alanı Olarak Bellek Aktarımı ve Kolektif Hafıza.....96

4. BÖLÜM

KARAPAPAK TÜRKLERİNDE MÜZİĞİN BİR ETNO-SEMBOL OLARAK VARLIĞI

4.1.Kültürel Kimliğin Bir İfadesi Olarak Müziksel Anlam ve Kodlar 104

4. 2. Etnik Kimlik Pekiştiricisi ve Bir Etno-Sembol Olarak "Âşıklar ve Müzik".112

4.2.1. Âşıklar…….. 112

4.2.2. Müzik ……120

4.2.2.1. Kullanılan Çalgılar.....121

4.2.2.2. Öğrenme Yöntemleri 129

4.2.2.3. Dağar (Aşık Havaları).....130

4.2.2.4. Müziksel Analiz.....136

4.2.2.5. Müziğe ilişkin sonuç.....149

SONUÇ.....150

KAYNAKÇA 152

Ekler 166

Notalar.....166

ÖZGEÇMİŞ

FOTOĞRAF LİSTESİ

Fotoğraf 1. Borçalı Haritası…… . 10

Fotoğraf 2. Dünya Karapapak Türkleri Birliği Genel Kurulu, 2017 Kocaeli…….49

Fotoğraf 3. 20 Ocak Bakü Katliamı Anma Programı……..50

Fotoğraf 4. Nüfus Cüzdanı Örneği……...58

Fotoğraf 5. Türkiye Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) Kocaeli Şubesi teşkilatlanma çalışmaları kapsamındaki etkinlik 2016……..95

Fotoğraf 6. Dünya Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) tarafından düzenlenen Sivas Kültür Kurultayı, 2016……..95

Fotoğraf 7. Geçmiş dönemlerde anıların ve hikâyelerin konuşulduğu taht……100

Fotoğraf 8. Borçalı Türklerinin Elat Medeniyeti Günü…… ..102

Fotoğraf 9. Zurna, Tütek (Düdük) ve Balaban……....122

Fotoğraf 10. Kara Zurna ve Nağara…… 124

Fotoğraf 11. Aşık Sazı……..125

Fotoğraf 12. Aşık Göyce'den oğlu Şahbaza (Rus alfabesiyle)…….....126

Fotoğraf 13. Azerbaycan Garmonu……...…127

Fotoğraf 14. Gündüz Borçalı (Elektro Gitar-Gitara)……...…..128

Fotoğraf 15. Şahbaz Göyçeoğlu (Saz- manyetik özellikli)……129

Fotoğraf 16. Meryem Bayramova- Kursiyer (Aşık Sazı)……...…130

KISALTMALAR

Agk : Adı geçen kaynak

Bkz : Bakınız

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

yy : Yüzyıl

GİRİŞ

Gürcistan Borçalı Karapapak Türkleri, tarih sahnesine Asya (Büyük) Hun Devleti'nin dağılmasıyla çıkar. Anayurtları Gürcistan'a bağlı Borçalı bölgesi ve günümüzde bu bölgede kesin olmayan rakamlara göre beş yüz binden fazla Karapapak nüfusun yaşadığı belirtilir. Borçalı bölgesindeki Karapapaklar 1917-1918 yıllarında Emin Ağa Acalov başkanlığında "Borçalı Karapapak Türk Cumhuriyeti" adında devlet kurmuşlardır. Devletin kurulmasının asıl amacı o dönemde Karapapak Türklerini çeşitli saldırılardan korumak olduğu belirtilir. 1919 tarihinde ise Borçalı Karapapak Türk Cumhuriyeti Devleti, Kars İslam Cumhuriyeti'yle birleşir (Bayramova, 2020).

Tarihsel geçmişindeki cesaret ve kahramanlık anlatılarıyla övünen Karapapaklar tarih sahnesinde başka devletler tarafından da bu özellikleri ile anılmaktadır. Yaşadıkları coğrafya nedeniyle sürekli savaş, göç ve baskılara maruz kalan Karapapaklar, tüm yaşanan olumsuzluklara rağmen kültürlerini ve dillerini, dini duygularını, âşıklık geleneğini koruduklarını, muhafaza ettiklerini ve taşıdıkları iddiasında bulunurlar. Hatta tüm bu bileşenlerden bahsederken arılık ve saflık şeklinde değer yüklemek için "öz" vurgusunu -öz kültürümüz, öz dilimiz, öz gelenek göreneklerimiz- kullanırlar.

Karapapak/Terekemeler kendilerini köken ve kültür bakımından Türk boyu olarak tanımlamaktadırlar. Kendileri için "Borçalı" ifadesini de kullanan Karapapaklar bu ifadeyi Türk boyunun ata yurdu olarak hem tarihsel geçmişlerine hem de halen günümüze yaşamakta oldukları coğrafyaya işaret etmek için kullanırlar. Topluluğun kendileri için kullandığı bu tanımlamalar –Karapapak/Terekeme, Türk boyu, Borçalı- bir kimliklenme/kimliklendirme işlevi taşımaktadır. Karapapaklar Borçalı'da ki yaşamlarını bu çerçevede ortak soy ve tarih bilinci, ortak dil ve yaşam şekli üzerine temellendirmişlerdir. Sosyal ve kültürel kimliklerini korumak ve sergilemek, dolayısıyla kültürel belleği canlı tutmak için kendilerine müziksel ve müzik dışı davranış alanları yaratan Borçalı bölgesindeki Karapapaklar bu alanlarda ortak aidiyet ve soy bilincini,

ortak kültürel kimliklerini, ortak tarih, ortak dil gibi unsurlarla beraber milli kimlik dolayısıyla millet olma konusunu işler ve aktarırlar.

Bu çalışmanın perspektifi Anthony Smith tarafından ortaya atılan "Etno-sembolizm" yaklaşımı üzerine kuruludur. Etno-sembolizm, milliyetçilik yaklaşımlarında önemli iki damarı oluşturan klasik modernizm ve daimicilik yaklaşımlarına eleştirel düzeyde şekillenir. Klasik modernist yaklaşım kısaca milliyetçiliğin modern bir olgu olduğunu savunur. Modernite ile birlikte yaşanan toplumsal, siyasal ve ekonomik dönüşümler neticesinde ulus düşüncesiyle bütünleşik olarak millet ve milliyetçilik düşüncelerinin gelişim gösterdiğini iddia eder. Dolayısıyla Klasik modernist yaklaşım milletlerin de 18.yy.'ın demokratik devrimleriyle ilişkili biçimde modern batının yükselişi sürecinde daha çok seçkinler sınıfının projelendirmesi dahilinde ortaya çıktığını "icat edildiğini" iddia eder. Daimici yaklaşım ise milletlerin zamanın başlangıcından beri var olduğunu ve insanın varoluşuna içkin olduğunu iddia eder. Daimicilik millet olma meselesini daha çok sosyo-biyolojik açıdan ele alır ve etnik cemaatler ve ırklar ile birlikte milletleri, "bireysel genetik üreme dürtülerinden kaynaklanan genişlemiş akrabalık ifadeleri olarak görür" (Smith, 2017: 15-20).

Etno- sembolizm ise millet ve milliyetçiliğin başlangıcını salt modernleşme süreci ile kabul etmenin hatalı olabileceği yargısından yola çıkarak, cemaatleri, ideolojileri ve kimlik anlayışlarını kendi kurucu sembolik kaynakları açısından yani kültürel birikimi içeren gelenek, hatıra, değer, mit ve semboller açısından analiz etmenin gerekliliğinden bahseder. Onun modern öncesi dönemde etnik unsurlar bağlamında açıklanması gerektiği ve yine mitlerin, köken anlayışlarının semboller ve simgeler aracılığıyla kitleler üzerindeki hâkimiyetini esas alarak yaklaşılması gerektiğini varsayar.

"Etno-sembolizm perspektifinden bakıldığında milletler, üyelerinin paylaşılan sembol, mit, hatıra, değer ve gelenekler geliştirdiği, tarihi bir bölge veya anavatanda yaşadığı ve oraya bağlı olduğu, belirgin bir toplumsal kültürü yarattığı ve yaydığı, paylaşılan adetleri ve standart yasaları gözettiği, isimli ve öz tanımlı topluluklar olarak"

(Smith, 2017: 72) tanımlanabilir. Smith'e göre sosyolojik anlamda bu tanım milletlerin tabiatı gereği isimlendirme, sınır çizme, köken mitleri ve sembolik kültürlenme gibi sembolik etnojenez süreçleri temelinde, en azından kısmi olarak defalarca yeniden oluşturulması demektir. Fakat bu da yalnızca kısmidir, zira söz konusu süreçler tek başlarına milleti oluşturamaz; millet oluşturmak için başka toplumsal ve siyasi süreçler de gerekir (Smith, 2017: 72).

Etno-sembolistler milletlere tarihi, aynı zamanda yaşadıkları coğrafyaya bağları ve oraya ait değerleriyle ilişkili topluluklar şeklinde bakarlar. Etno-sembolistlere göre cemaatleri, ideolojileri ve kimlik anlayışlarını kendi kurucu sembolik kaynakları açısından yani kültürel birikimi içeren gelenek, hatıra, değer, mit ve semboller açısından analiz etmek gerekir. Öncelik 'kültürel alana" kayar. Etno-sembolistler ideolojiler ve kolektif eylemleri güdüleyen öznel sembolik kaynakların oynadığı rollerin altını çizer.

Borçalı Karapapak Türklerinin kendi kadim aidiyet kodlarını ve etno-sembolistlerin belirlediği ortak sembolik unsurları nasıl sergileyerek kimliklerini güçlendirdiklerini anlamaya çalışmak, aynı zamanda Smith'in millet oluşumunda sembolik kaynak olarak belirlediği soy mitleri, seçilmişlik mitleri, kutsal anavatanlar, altın çağlar, fedakârlık anlatıları, dönüşüm ve devamlılık şeklindeki öğeleri, cemaatin tarihsel akışı içinde ele almak amaç olur. Sembolik kodların işlendiği kültür alanlarını inceleyerek bu alanlarda topluluğa ait hangi semboller çevresinde topluluk kimliğini pekiştirdiği ve aktardığını anlamaya çalışmak, aynı zamanda etnik kimlik pekiştiricisi ve bir etno-sembol olarak müziğin durumunu tartışmak bir diğer amacımızdır.

1. BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF VE SOY MİTLERİ

1. BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF

1.1 Borçalı Bölgesi ve Etnik Yapı

Gürcistan'ın Güneydoğusu, Ermenistan'ın ise kuzeybatısında yer alan Borçalı Bölgesi'nin arazisi genel olarak dağlık, üçte biri ise ovalıktır (Hacaloğlu, 2002: 29) Gürcistan'daki Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgenin adıdır Borçalı. Fakat bu bölge Gürcistan resmi makamlarınca Kvemo-Kartli şeklinde adlandırılmaktadır (Memmedli, 2018: 21). İmrani, Borçalı mahalinin arazisinin Gürcistan Cumhuriyetinin Güneydoğu (Dmanisi (Başkeçid), Bolnisi (Bolus), Marneuli (Sarvan, Candar, Qızılhacılı), Qardabani (Karatepe), Zalqanın (Parmaksız) bir bölümü, Rustavi (Bostanşeher), şimdiki Ermenistan Cumhuriyetinin Quzeyini (Noyamberyan (Baranlı), Spitak (Hamamlı), Amasiya (Ağbaba), Stepanavan (Calaloğlu), Kalinino'nu (Daşır) kapsadığını söyler (2017:7). Gürcistan'daki Türk nüfus ise bu bölgede yoğun olarak Marneuli, Bolnisi, Dmanisi, Gardabani, Sagareco, Zalka ilçelerinde, azınlık olarak Tiflis, Rustavi şehirlerinde, Tetrisğaro, Telavi, Lagodehi, Kaspi, Msheta, Gori ilçelerinde yerleşiktir (Memmedli, 2018: 21).

Borçalı'nın Dede Korkut Destanı'nda hem Gürcistan hem de Dumanin (Tumanisi//Dmanisi), Oğuz Eli'nin komşusu olarak geçmesi bölgesinin coğrafi konumuna işaret olarak algılanır (Hacaloğlu, 2002: 30). Dede Korkut destanında Oğuzların yaşamış oldukları coğrafi alanı görebiliriz.

"Hanumuzun nazarı bizden dönmüş gördüm
İli güni köçerek tokuz tümen Gürcistan'a gidelim
Oğuza aşi oldum bellü bilün
Menim kara başuma neler geldi
Kara kara tağlardan haber aşmış
Kanlu sulardan haber kiçmiş
Demür Kapu Dervendinden haber varmış" (akt. İmrani, 2017: 6).

İmrani, tarihi kaynaklarda Kür nehri boyunca yaşayan savaşçı Buntürkleri'nin Makedonyalı İskender'e karşı vermiş oldukları mücadeleden bahsedildiğini aktarır (2017:7). Hacaloğlu'da aynı iddiada bulunur:

> "En eski Gürcü yazılı kaynaklarından biri olan 'Moksevai Kartlisa'da (VIII. yy.); M.Ö. IV. yy.'ın 30'uncu yıllarında Makedonyalı İskender'in İran ve Güney Kafkasya'ya gelişi döneminde, Gürcistan topraklarının Kür nehri kıyılarında Buntürkler yaşamaktaydı" (Hacaloğlu, 2002: 30).

Bu iddialara alan çalışması sırasında da rastladığımı belirtmeliyim.

> "Vaktiyle Makedonyalı İskender Gürcistan'ın Kür çayının (Kura nehri) kenarında giderken, orada Borçalıları görür. Gürcülerin kendileri de tarihte yazarlar" (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019).

Hacaloğlu'na göre Türk toplulukları, orta çağlardan başlayarak Borçalı'da iskan faaliyetlerine başlamışlar. 16-17. yüzyıllarda da topluluklar halinde günümüzdeki Azerbaycanlıların ataları Oğuzlar bölgeye yerleşmiş. (Hacaloğlu, 2002: 29). Hacaloğlu çeşitli dönemlerde bölgeye yerleşen Türk kavimlerini şu şekilde özetler:

> "Eski Gürcü kaynaklarında adı geçen Türk tayfalarının Bun-Türk (III-VI. yy.'lar), Hun (IV-VI. yy.'lar), Onoğur (V. yy.), Hazar (VII-VIII ve IX. yy.'lar), Eski Kıpçak (VI-VIII. yy.'lar), Yeni Kıpçak (XI. yy.), Oğuz-Selçuk (XI. yy.) olarak adlandırılmasından da görüleceği gibi, muhtelif Türk tayfa ve tayfa birlikleri, Gürcistan'a birbiri ardınca çeşitli dönemlerde gelmiş ve yerleşmişlerdir" (Hacaloğlu, 2002: 32).

İmrani, erken orta asır pehlevi kaynaklarında Borçalı "Qordman" (Kurt adamların yurdu), Gürcü kaynaklarda "Qurdis xevi" (Kurt çalası), Arap kaynakları Berşaliya veya Börüçölü, Avrupa seyyahları ise "Turque Georgia" yani Türk Gürcistanı olarak adlandırıldığını aktarır (2017:7). Bu noktada terimin coğrafi adlandırmanın yanında etnisite anlamında kullanıldığının altını çizmek gerekir (İmrani, 2017:7; Memmedli 2018:21). Aynı iddia Borçalı'daki yerleşikler tarafından da şu şekilde aktarılır; *Borçalı, kurtların yaşadığı bölge. "Börç galası", "Burç galası" yani burada vaktiyle yiğit adamlar yaşamış. Yani burada korkmaz bir tayfa olmuş* (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06.2019). Kemaloğlu için ise, Borçalı *mekânın adıdır* (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019).

Borçalı ismi ileride birçok farklı başlıkta ele alacağımız üzere etnik kimliğin ya da topluluğun tanımlamasında da yerleşmiş bir kullanım alanına sahip kolektif bir özel isim halini almıştır. Kendilerine dönük "Türk" tanımlamasının yeterli olduğunu düşünen Karapapaklar eğer coğrafi bir adlandırma gerekiyorsa şayet "Borçalı Türkü" ya da daha sonra ele alacağımız "Gürcistan Türkü" şeklindeki aynı zamanda yer ismi belirten tanımlamanın daha uygun olacağını belirtirler. Bu tutumları etnik kimlik anlayışlarını vurgulamak ve kökleştirmeye yönelik motivasyondan kaynaklanmaktadır. Smith, yer isimleri ve soyadları nüfusları ayırt etmeye yarayabilmesine ve kolektif benzerlik ile farklılığın ilk gözle görülür belirtileri arasında olmasına rağmen, kültürel benzerliğin her ne kadar ayırt edilirliğe işaret etse de kendi başına bir etnik cemaat anlayışı getirmediğini düşünür. Örnek olarak Lübnan sahil kentlerinin Kenanca konuşan Fenikelilerden bahseder:

> "bu nüfusun kendisi yalnızca Eski Ahit'te yer alan insanları, yani 'Arpad, Biblos, Sur, Sayda, vb. sakinlerini' bilmesine ve bunlardan söz etmesine karşın, rekabet ettiği Yunan tüccarlar tarafından bölgelerindeki mor boyaya ithafen phoinikes olarak kategorize edilmiştir. 'Fenike' şehir devletlerinin üyeleri çeşitli kültürel ve dini pratikleri kesinlikle paylaşmış olsa da görünen o ki, ne bir cemaat veya siyasi birlik anlayışına ne de bu yönde bir arzuya sahiptir; ayrıca kendilerine ait kolektif bir özel isimleri de yok gibidir. Aynı durum, Rusya'nın güney düzlüklerinde yaşayan orta çağ ve erken modern dönem Ukraynalıları ile Karpatlar'da birbirine komşu vadilerdeki yerleşim yerlerinde ikamet eden Slovaklar için de geçerlidir". (Smith, 2017: 67)

Smith'e göre topluluğun ayırt edici bir etnik kimlik anlayışı, ancak kitle kendi kesimlerinin birliğini vurgulayan kolektif bir özel isim aldığında ve bu isim kitlenin üyeleri arasında yaygın olarak kabul gördüğünde filizlenmeye başlayabilir (2017: 67). Böylece topluluk, kendi birliğini vurgulamakla birlikte ötekilerden kolayca ayırt edilebilmelerine ilişkin araçları da sağlamış olur.

> "Kültürel olarak Borçalı ahalisi terekeme hayatı sürdürür. Yazın hayvanları yedirmek ve kış için hazırlık yapmak maksadıyla yaylaya çıkar. Kış geldiği zamansa yayladan köye geri döner". (Memmedli, 2015: 17)

Borçalı kimi ifadelere göre ortak bir tarihin ve geçmişin kanıtıdır.

> "Borçalı tarihi Türk topraklarıdır. Türklerin meskunlaştığı tarih yarattığı, medeniyet yarattığı bir coğrafyadır". (Memmedli, 2021)

Ramiz Bekirov kültür değerlerin ve geçmişin taşıyıcılığını yaptıklarını övünerek anlatır:

> "Biz dili bir, dini bir, canı bir, kanı bir kardeşleriz. Bizim birbirimizi ittirmeye hakkımız yoktur. Biz başka coğrafyada yaşasak ta, biz büyük bir medeniyetin taşıyıcılarıyız. Biz Türk medeniyetinin taşıyıcılarıyız". (Bekirov, 2021)

Gürcistan'ın Borçalı bölgesinin demografik yapısından bahsedecek olursak birbirinden farklı kaynaklara göre ve net olmamakla birlikte 500 binden fazla Türk nüfusa sahip olduğu belirtilir. Dünya Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) kurucu genel başkanı aynı zamanda gazeteci-yazar Seyfullah Türksoy Borçalı'daki etnik yapı ve nüfus için şunları söyler;

> "Borçalı ve köylerinin hemen tamamı Türk'tür. Karapapak (Terekeme) Türküdür. Borçalı bölgesinde yaklaşık 200 bin Karapapak (Garapapag) yaşıyor. Gürcistan genelinde ise 500 bin civarında Karapapak Türkünün yaşadığı kaydediliyor". (Türksoy, 2022)

Mehtiyeva ve Osmanlı bu rakamların gençlik zamanlarında hatta çocukluk dönemlerinde duyduklarını, bahsedilen rakamların o yıllardan itibaren mutlaka daha çok artmış olabileceğini ısrarla vurgularlar (Nargile Mehtiyeva; Savalan Osmanlı, Görüşme, 05.04.2022). Memmedli, Borçalı'da ilk defa nüfus sayımının 1897 yılında yapıldığını belirtir. Bu nüfus sayımının sonuçlarına göre Borçalı ahalisi 128.587 kişiden oluşmaktadır. Bunlardan %36,9 Ermeniler, %29,4 Tatarlar[1] (Azerbaycan Türkleri[2]), %16,6 Yunanlar, %6,3 Ruslar, %1,9 Almanlardır. Bununla beraber kayıt altına alınmış Ermeni nüfusunun %78,4 Borçalı'nın Lori ve Trialet (günümüzdeki Tsalka) bölgesinde yaşamaktadır (Memmedli, 2015:16). Hacaloğlu, Memmedli'nin belirttiği tarihten iki yıl

[1] Memmedli, Tatar teriminin Rus Çarlığı döneminde Azerbaycan Türkleri için kullanılan bir terim olduğunu ifade eder.

[2] Azerbaycan Türkleri ifadesi yazara ait olup, muhtelif yerlerde geçmektedir. Borçalı da yaşayan Karapapaklar ise bu şekildeki tanımlamaya sert bir karşı duruş sergilememekle birlikte aslında kabul de etmezler.

öncesini yani 1895 yılında yapılan nüfus sayımından ve nüfus yapısından şu şekilde bahseder:

> "1895 yılında Borçalı kazasının nüfusu 89.076,1926 yılında ise 86.537 (50.979 Türk, 14.969 Ermeni, 7.949 Gürcü) idi. Kaza. 1929 yılında lâğvedilerek üç rayona bölündü: *Borçalı. Lüksemburg (Bolnisi),* Başkeçid (Dmanisi). Borçalı rayonunun adı, 1950 yılında *Marnauli* olarak değiştirilmiştir. Borçalı topraklarında oluşturulmuş rayonların 62 köyünde (*Ağgula, Ağamemmedli, Arıhlı, Ağtekle, Baydar, Beyler, Bey Terefçi, Qaçağan, Gizil Hacılı, Gullar, Guşçu, Qoçulu, Demirçi Hesenli, Demye Geyarhı, Gullar, Muğanlı, Mollaoğlu, İlmezli, İmir, Kepenekçi, Keşeli, Kürdler, Candar, Ceferli, Sadahlı, Salar, Sarvan, Saraclı, Tekeli, Tehle...)* Azerbaycan Türkleri yaşamaktadır". (Hacaloğlu, 2002: 32)

2002 senesinde Borçalı'da yapılmış olan nüfus sayımına göre ise bölgenin etnik yapısında Azerbaycanlılar üstünlük oluşturmuş ikinci olarak Gürcüler üçüncü olarak ise Ermenilerdir (Memmedli, 2015: 16). Memmedli, Gürcistan İstatistik Bölümünün malumatlarına dayanarak 2006 yılında Borçalı bölgesinin ahalisinin 507,6 bin kişi olarak kaydedildiğini aktarır. Bir başka deyişle Gürcistan'ın tüm ahalisinin %11,5'ini oluşturmaktadır. Ahalinin %37,2'si şehirlerde, %62,8'i ise köylerde yaşamaktadır (Memmedli, 2015: 16).

Fotoğraf 1. Borçalı Haritası[3]

1.2. Terekeme/Karapapak Adının Anlam Kaynağı

Gürcistan'da birçok farklı bölgesinde "kısmen de Azerbaycan'ın Gazağ–Tovuz bölgesindeki Türklerin" (Memmedli, 2018: 21) etnik adlandırmasında Karapapak kavramının kullanıldığını söyleyen Memmedli aynı zamanda Gürcistan'da yaşayan Türklerin, Azerbaycan Türklerinin etnik grup olarak Karapapaklar şeklinde adlandırıldığını iddia eder (Memmedli, 2018: 21). Siyah kuzu derisinden başlık kullanmaları nedeniyle Karapapaklar bu isimle anılmışlardır (akt. Kafkasyalı, 2012: 271). Karapapaklar "İslam kaynaklarında Karabörklü, Siyah külahın, Rus salnamelerinde çyornıye klobuki / siyah şiş papaklar" (Memmedli, 2018: 21) şeklinde anılır. Bu şekildeki tanımlamaların yanında Karakalpak, Karapapak yahut Karabörklü adlarının benzer manaya geldiği ile ilgili birtakım görüşler bulunmaktadır (akt. Kafkasyalı, 2012: 271-272).

İmrani, Karapapakların niye siyah papak giydiklerini tam manası ile şimdiye kadar kimsenin açıklayamadığını iddia ederek Karapapakların kendilerini karabaş (siyah

3 https://boyukazerbaycan.files.wordpress.com/2013/04/xerite_borchali1990www_borchali_net.jpg., [13.12.2021].

baş) olarak adlandıran Oğuz Türklerinden olduğunu öne sürer. İmrani'nin bu iddiasına ilişkin dayanağı ise Dede Korkut destanındaki hikâyelerdir (2017: 5). İmrani'ye göre Oğuzların "kara" sözünü birçok yerde kullanması, sözcüğün kökenine dair önemli bilgidir:

> "Bu destanda Kara sözü birçok anlamlarda geçerlidir. Oğuzlar yaşamış oldukları arazilerde tağ, deniz, ilçe, insan ve köylerin adında da ''kara'' sözünü kullanmışlardır. Mesela: Kara Deniz, Kara tağ, Kara başum, Kara saçum, Karabağ, Karayazı, Karabulak, Kara koç, Karavelli, Kara Nesib, Kara Göne oğlu, Kara Budağ vb. gösterebiliriz". (İmrani, 2017: 5)

İmrani'ye göre Dede Korkut'un hikâyesindeki şu sözler Oğuzların karabaş olarak tanımlanmasının ispatıdır:

> "Kara başum kurban olsun oğul sana
> Ağız dilden birkaç kelime haber mana
>
> Diğer bir hikâyede:
> Ağız dilden birkaç kelime haber mana
> Kara başum kurban olsun ağam sana". (akt. İmrani, 2017: 5)

Türkoğlu, Karapapak ifadesinin "Karapapah, Borçalı ve Terakime /Terekeme" şeklinde farklı adlandırmalarla birlikte eş anlamlı kullanıldığını belirtir. Topluluğun yukarıda da sıkça sözü edildiği gibi "başlarına siyah kuzu derisinden serpuş" giymelerini ise bu tanımlamaya neden olduğunu yineler (Türkoğlu, 2001: 470). Terekeme sözü ise "terek; raf, dolap gözü, Terakime (Arapça ve Farsçada); Türkler, Etrak (Arapça) Türk, siper, siperlik, sütre" (akt. Kemaloğlu, 2012: 56) anlamlarına geldiği iddia edilir. Osmanlı zamanında devlet adamları ve yöneticilerin bu kavim için Türük kelimesini kullandığını, kelimenin konar-göçer köylü halk manasına geldiğini aktaran Kemaloğlu, 12. ve 13. yüzyıllarda Borçalı ve Kazaklı uruklarının Terekeme olarak adlandırıldığından bahseder. Yazara göre Âşık Emrah, şiirlerinde Terekeme güzellerinden bahseder, Âşık Garip, Kazak nehri boylarını Terekeme yaylakları diye övünür (akt. Kemaloğlu, 2012: 56).

Terekeme kelimesinin "Türkmenler" anlamına geldiğine dair görüşlerin yanında, aynı zamanda konar-göçerlikle yani yerleşik olamamayla ilişkin farklı görüşlerde mevcuttur. Bu çalışma ile ilişkili alan çalışması sırasında yerleşik olmamanın yanında üretim ve geçim kaynaklarıyla ilişkili bir adlandırmanın da söz konusu olduğuna dair ifadelerle karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Çiftçi'nin aktarımına göre Terekeme sözcüğü Azerbaycan'da doğmuş olup harfiyen Türkmenler demektir. Göçerliği temsilen Terk-i Mekân'dan bozma diyenler olduğu gibi Arapça toplanma, yığılma anlamına gelen teraküm'den bozma da olabileceği veya Kumukların hayvancılık/tarımla uğraşanlarına Terekme denmiş ve sözcük zamanla Terekeme'ye dönüşmüş olduğu iddialar da söz konusudur. Bunun yanında Mekke'den kovulma anlamına gelen Terk-i Mekke'den geldiği şeklindeki görüşlerinde olduğunu aktaran Çiftçi, bu görüşlerin akıl ve mantıkdışı söylentilerden ibaret olduğu görüşündedir. Çiftçi'ye göre genel düşünce Arapça kökenli Türkmenler anlamına gelen Terakime sözcüğü Türkçe dil yapısına uygun olarak Terekeme'ye dönüşmüş ve Kafkaslarda Arap ilerleyişi sonrasında bu kelime zamanla yayılarak Müslüman olan bütün Karapapaklara Terekeme dendiği yönündedir (akt. Çiftçi, 2015: 28).

Dündar ise tarihçilerin soy tarihi bakımından Terâkime, yani Türkmen, yani Oğuz boyu, soy olarak üst kimlik olmakla birlikte, halk arasında Karapapak ifadesinin bir üst soy şemsiyesi olarak ifade edildiğini söyler. Dündar'a göre halk arasında her ikisi birden ifade edilmekte ve aynı anlamda kullanılmaktadır. Konu hakkında kendi düşüncesini şu şekilde açıklar;

> "Sırf Karapapak ifadesi Türk olmayı tanımlamamaktadır. Oysa Terekeme ifadesi bu soyun Türk olduğunu tanımlamaktadır. Çünkü: Çeçenler Karapapaktır, Çerkezler Karapapaktır, Kıpçaklar Karapapaktır, Karakalpaklar Karapapaktır. Terekemelerin bir kısmı kendilerine Karapapak demektedir. Burada zikredemediğimiz unsurlardan Karapapak olanlar vardır. Bu nedenle Karapapak adının Türk boyunu ifade edebilmesi için Karapapak Türkü demek gerekir. Oysa Terekeme dendiğinde, zaten Türklüğü ifade ettiğinden, sözcüğün arkasına "Türk" diye eklemek gerekmez. Çünkü Terekemelerin hepsi zaten özbeöz Türk'tür. Terakime'nin anlamı zaten "Türkmenler" demektir. Karapapak Türkü dendiğinde Terekeme olduğu anlaşılmaktadır. Oysa

> Terekeme dendiğinde Karapapak Türkü anlaşılmamaktadır. Çünkü Terekemelerden tarih süresince Karapapak adını almalarına vesile olan Karapapağı giyenler de var, giymeyenler de…Yani her Terekeme Karapapak değildir. Ancak, her Karapapak Türkü "Terekeme"dir. (Terâkime =Türkmenler =Oğuzlar)". (Dündar, 2019: 34)

Tarih boyunca Türklerin Azerbaycan, Gürcistan ve Doğu Anadolu'ya başlıca iki koldan geldiğini iddia eden Dündar'a göre birinci kol Hazar Denizi'nin kuzey ve batısından gelen Sabir, Hazar ve Kıpçak boyları, ikinci ve önemli kol ise Hazarın güneyinden İran üzerinden gelmiş olan Oğuz veya Türkmen boylarıdır. Dündar'a göre kalabalık Türkmenler kendilerinden önce bu topraklara yerleşerek yurt tutmuş olan kuzeyden gelen Türk boylarını kısa bir müddet içerisinde aralarına alarak tamamen Türkmenleştirirler, varlıklarını beraber devam ettirerek milli düşmanlarına karşı birlikte savaşan Türk ve Türkmen topluluklarına Türkmen kelimesinin çoğulu (Türkmenler) anlamına gelen Terâkime denilmeye başlanır (Dündar, 2019:36). Kasanov ise Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, İslam dininden olanları ötekilerden ayırt etmek için Türkman-Türkmen sözünün kullanıldığını belirtir (akt. Kafkasyalı, 2012: 272).

İslamiyet sonrası meydana gelen isim farklılığına dikkat çeken Dündar İslamiyet öncesi Karapapak Türklerinin İslamiyet sonrasında Terekemeler diye adlandırıldığından bahseder. Dündar'a göre her Terekeme Karapapak değildir. Yani her Terekeme başına Karapapak giymez ve her Karapapak Terekeme değildir. Çünkü Çeçen, Çerkez vb. unsurlarda Karapapak giyer. Günümüzde Terekeme ve Karapapak adlarının eş anlamlı kullanılmakta olduğunun altını çizen Dündar, en doğru adlandırmanın ise 'Terekeme Karapapak' olduğunu iddia eder (2019: 34). Dündar'ın tanımlamasında koşut bir tanımlama Borçalı'da yaşayan Kemaloğlu'ndan gelir.

> "Terekeme alt kimliktir. Her bir "Karapapak Türkü" Terekemedir. Terekeme mal saklayan (hayvancılıkla uğraşan), yerini yurdunu değiştiren dağa, bağa giden göçebe yaşam sürdürendir. Terekeme yerini terk eyleyen manasındadır. Her bir Karapapak Türkü Terekemedir. Her bir Terekeme Karapapak değildir.

> Karapapak üst kimliktir. Terekeme ise alt kimliktir". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Topluluk Karapapak, Terekeme, Karapapak Türkü, Borçalı Türkü ya da Kafkas Türkü şeklindeki tanımlamasında bazen coğrafi bölge -Borçalı Türk- bazen sembolik giyim -Karapapak- bazen azınlık durumları nedeniyle -Gürcistan Türkü- hatta bazen politik kaygı nedeniyle -Gürcistan Azerbaycanlıları- şeklinde gerek ötekiler tarafından gerekse kendilerine dönük farklı tanımlamalara sahiptir. "Çoğu zaman komşuları ve genel olarak ötekileri farklılaştırma ve dışlamanın, hatta kimi zaman onlara karşı şüphe ve düşmanlık beslemenin sonucu olan *sınır çizimi* vasıtasıyla *kolektif öz tanımlama* anlayışı da bir o kadar önemli ve konumuzla yakından ilgilidir" (Smith, 2017: 67). Kolektif öz tanımlama, topluluğun etnik cemaat oluşumuna katkı sağlayan önemli bir anlayıştır. Topluluğun kendilerine dönük başvurduğu farklı tanım ihtiyaçları bazen yerel, bazen de bölgesel düzeyde kimliksel farklılıklarını gösterme ihtiyaçlarının yanında kültürel farklarını inşa etmek ve istediklerinde yine başvurdukları bir tutum olarak karşımıza çıkar. Fakat topluluğun her koşulda büyük kolektivitenin parçası olduklarını, yani "Türklüğü" vurgulayan söylem ve davranışlar sergilediklerini de özellikle belirtmem gerekir. Çalışmanın birçok yerinde kullanılan "Türk" kimliğine burada değinmek yerinde olacaktır.

1.2.1. Türk Kimliğine İlişkin Görüşler

Bozkurt Güvenç (1995) Türk Kimliği adlı kitabının ön sözünde "Kimdir Türkler? Günümüzün Kimlik sorunu veya bunalımı bu soruya verdiğimiz çeşitli ve çelişik yanıtlardan" kaynaklandığını söyler. Güvenç, kimlik meselesinin insanları ve toplumu etkileyen modern zamanın bir sorunu olduğunu düşünür. Çünkü kimlik, geleneksel toplumlarda bir soru veya sorun teşkil etmez. Bu nedenle Güvenç'e göre kimlik aslında ilk ve son çözümlemede bir kültür sorunudur (1995: 5-7).

Türkçe konuşan Anadolu halkına ise Türkiye *(Turehia)* adının Haçlı seferleri sırasında Batılılarca verildiğini iddia eden Güvenç'e göre Türk deyimi de aynı şekilde

Batı icadıdır. Güvenç, XIX yy. sonlarına değin Türklerin kendilerini Müslüman milletin üyesi olarak görüp algıladıklarını, yani İslam'a bağlı Osmanlı tebaası kaldıklarını söyler. İslamiyet'ten önce Türklerin Göktürk, Uygur, Oğuz, Selçuklu, Kayı vb. kabile ve boy adıyla anıldığına dikkat çeken Güvenç'e göre kişinin ırkı, yurdu ve dili (lehçesi, ağzı) belki kimlik simgeleridir ama Türkçe konuşanların görünür, duyulur, ortak bir varlık bilinci ya da kimliği yoktur. "Osmanlıca" adı verilen İstanbul lehçesi sözlüğünün yarısından çoğu ise Arapça ve Farsça kelimelerden oluşur (Güvenç, 1995: 23). Dolayısıyla Güvenç'e göre "insanoğlunun kendini, kimliğini araması günümüzün olgusu ama bu pek de gelip geçici bir modaya benzemiyor. Teknolojik gelişmeler sürdükçe, toplumlar, kültürler değiştikçe, insan sanki bu sorunla uğraşacak gibi görünüyor" (Güvenç, 1995: 6). Güvenç, çağdaş insanın kimliğini aradığını çünkü kendisine verilen kimlik kartlarına razı olmadığını, kendi kimliğini (ne'liğini) aramak, bulmak, kendi seçtiğini kullanmak "ben şuyum ya da değilim" diyebilme özgürlüğüne kavuşmak istediğinin altını çizer (1995: 6). Bu nedenle Türklerin kim olduğunun öyküsünden ziyade Türk adının kökeni ve anlamına kısaca değinmek gerekir:

> "Tarihte ilk "Türk" adı Orhun Yazıtlarında Türük olarak geçiyor. Devletine bağlı halk, teba, güçlü kuvvetli ulus anlamında. Kaşgarlı Mahmud'a (veya Türk Efsanesine) göre, Tanrı'nın koyduğu Türk adı; gençlik, sağlık ve olgunluk anlamına gelirmiş. Ziya Gökalp, Türk'ün töreli/yasalı anlamında, töre veya türe'den geldiğini düşünüyor. Çin kaynaklarında, miğfer anlamına gelebilen Tu-kue/Torak olarak geçiyormuş. Herodot Tarihinde, İskit ülkesinde yaşayan Tyrkae'nin Türk olduğu sanılıyor. Hint kaynaklarında, Türkler Turukha oluyor. Perslerin Şahnamesi'nde, (İran ile kafiyeli) Turan asıllı savaşçı Türklerden söz ediliyor. Bu yorumlardan çoğunu doğrulayan Kafesoğlu, Türkolog Vambery'nin Türk sözcüğünü, türeyen anlamında, türemekten türettiğini ekliyor". (akt. Güvenç, 1995: 22)

Togan ise Türk kelimesini şu şekilde açıklar:

> "Türk" kelimesi "kuvvet" manasını ifade etmiş olduğundan kelimenin bu hali de bir kök olacağı da zannolunuyor. Fakat "turan" ve "Türk" kelimelerinin kökü "tur" ("tür") kelimesi de olabilir. Şöylece "Tur+an" bu kelimelerin

> İranca, “Tür+k”de yine İranca. Yafethi lisanlarınca ve Fin-Ogur dillerinden Macarca cem sigalarından ibaret olması hakkında fikirlerin doğru olması da çok muhtemeldir. Avestada ve şerhlerinde “türk” kelimesi “ik” cem’edatı ile biten diğer kavim isimleri ile beraber getirilmiştir”. (1981: 37)

Ziya Gökalp ise “Türkman” ve “Tûrkmen” şeklinde iki ayrı tanımlamadan bahsederek Türklerin kökenine ilişkin şunları söyler:

> “Eski Türkler ayrı bir soy oldukları için, asıl ve kökenleri olamaz. Türkler tarihöncesinden beri bağımsız bir soydurlar. Bağımsız bir soy oluşturacak denli de çokturlar. Eugène Pittard diyor ki: "Türklerin kesin kökenini bize kim söyleyecek?" Biz burada bütün Türkler'den söz edeceğiz: Batı Türkleri, genellikle Oğuz ve Karluk egemenliği altında yaşayan Türkmanlardır. Biz *Türkman* ile *Tûrkmen'i* ayırıyoruz. Türkmanlar. *Salur Kara Han* ve *Çanak Han, Satuk Buğra* ve *îlik Han* adlannı da taşıyan bir Hakaniye devleti hükümdarının zamanında İslamlığı kabul eden ve henüz İslamlığı kabul etmemiş olan Doğu Türkleri ile savaşan bir iller ve budunlar topluluğudur. *Türkman* sözcüğü. "Türk'e benzeyen" demekti. Aralannda din aynmı olduğu için, doğrudan doğruya "Türk'üz!" diyemiyorlardı”. (Gökalp, 1991: 17)

Tarihte “Türk” adına birçok manalar verildiğini söyleyen Kafesoğlu’nun aktarımına göre “Göktürk Devri’ndeki Sui-Şu adlı Çin kaynağına göre, Tu-kie, Türk dilinde miğfer” anlamına gelmektedir. “Çünkü Türkler adlarını, Altay bölgesinde eteklerinde oturdukları miğfer biçiminde yükselen dağın şeklinden almışlardır” (akt. Kafesoğlu, 2002: 426-427). Durmuş’un aktarımına göre ise, “Türk adı miğfer anlamında Farsça targ ve lehçelerinde tulga, tolga, dugulga, duluga, dulga sözleriyle de aynılaştırılmıştır. Kendilerine tanınmış silah imalatçısı olmaları ve demir başlık ya da miğfer yaparak başlarında taşımalarından” (akt. Durmuş, 2017: 40) ötürü bu ismin verildiği belirtilmiş. Aynı zamanda “Türk topluluklarından Kara Kalpaklara Kara Kalpak adının siyah başlıklarından dolayı bu ismin verildiği gibi Türklerin de Demir Başlıklar ya da Miğferler ismi ile anıldıkları” (akt. Durmuş, 2017: 40) öne sürülmektedir. Kökene ilişkin kuşkusuz farklı iddiaların ya da düşünsel savların olması kaçınılmaz bir gerçektir. Çünkü tarihsel derinliğe ait bütün iddiaların kaynağında birbirinden farklı argümanlar söz konusudur. Geçmişe ait gerçekliği oluşturan ayrıntıların objektif doğruluğuna ait kanıta/bilmeye ulaşmadaki çaba tarihçilerin konusu

olmakla birlikte bizim için asıl ve önemli olan şeyin cemaatin kendini tanımlama sürecinde tarihsel derinliğinin ve özgünlüğünün kanıtı olarak gördüğü geçmişe bağlılık ve tarihsel anlatıya karşı duyduğu güçlü manevi hissiyattır.

2.BÖLÜM

TEORİK PERSPEKTİF: ETNO-SEMBOLİZM

2.BÖLÜM

TEORİK PERSPEKTİF: ETNO-SEMBOLİZM

2.1. Millet ve Milliyetçilik Çalışmalarına Genel Bir Bakış

Milleti, "tarihî bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihî belleği, kitleyi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak çok boyutlu bir kavram" olarak değerlendiren Smith'e göre milletlerin doğuş nedenleri ve mekanizmalarını açıklarken çeşitli süreç ve aşamaların tahayyüldeki milleti yaratacak tarzda farklı ölçülerde olgunlaşma ve uzlaşma aşamalarından geçtiğini anlamak gerekli ve bunlar kayda değer şekilde değişebilir yapıdadır (Smith, 1994: 75-76). Smith'e göre milletin oluşum süreçlerinin açıklanması çokta gerekli değildir. Çünkü "milletler hep vardı ve değişen sadece kendilerinin bunun farkına varmaları ile fiiliyata dökülme düzeyleridir" (1994: 76). Smith, millet kavramıyla esasında "toprak, tarih ve kültür bütünlüğü olan, belli bir sosyal ve kültürel" topluluğun anlatılmak istendiğini ifade eder. Smith'e göre milliyetçilerin kendilerinin de millet kavramından anladıkları ve anlattıkları şeyin "dünyanın tarihsel kültürel topluluklardan oluştuğu, bu topluluklara üyelerinin büyük sadakat gösterdiği, politik gücün ve iç huzurun ise tek kaynağı" (Smith, 2010) olduğudur. Smith, milliyetçilik ve millet kavramından kendisinin ne anladığını ise şu şekilde ifade eder:

> "Milliyetçilikten ben, bir insan topluluğunun kimliğini, birliğini ve egemenliğini sağlamaya ve korumaya çalışan; aralarından bazılarının ulus veya ulus potansiyeline sahip olmayı hedeflediği, bir ideolojik hareket anlıyorum. "Millet" ten ise, tarihi toprakları üzerinde, ortak bir tarihi ve geçmişi olan, ortak kültürü, ekonomisi ve bütün üyeleri için ortak hakları ve sorumlulukları olan bir insan topluluğunu". (Smith, 2010)

Mauss ise, millet kelimesinden, istikrarlı ve kalıcı bir merkezi iktidar ile belirli sınırlara sahip olan ve göreli bir ahlaki, zihinsel ve kültürel birliği paylaşan, devlete ve devletin yasalarına bilinçli bir biçimde bağlı sakinlerden oluşan, maddi ve manevi

açıdan bütünleşmiş bir toplumu anladığını belirtir (Mauss, 2021: 24). Milletle ilgili farklı bir tanım ise Rus milliyetçiliğinin mimarlarından biri olarak kabul edilen Stalin'e aittir. Stalin milleti "tarihsel olarak evrilmiş istikrarlı bir dil, toprak, ekonomik yaşam ile kendini kültür ortaklığıyla dışavuran psikolojik yapıdan oluşan bir topluluktur" (akt. Hobsbawm, 1993: 19) şeklinde tanımlar. Gellner milletlerin kendiliğinden değil yapay bir oluşum, toplumsal bir inşa olduğunu savunur. Milliyetçiliğin bazen geçmişten gelen toplulukları millete dönüştürdüğünü hatta bunu yaparken bazen de eski kültürleri tümüyle ortadan kaldırdığını ileri sürer (akt. Hobsbawm, 1993: 24). Milleti yakın döneme ait ve modern zamanın koşullarının sonucu olarak gören Hobsbawm'ın düşüncesi Gellner'la paraleldir:

> "millet"i ne asli ne de değişmez bir toplumsal birim olarak görüyorum. "Millet" yalnızca özgül ve tarihsel bakımdan yakın bir döneme aittir. "Millet" ancak belli bir modern teritoryal devletle, "milli devletle ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur". (Hobsbawm, 1993: 24)

Hugh Seton-Watson'a göre cemaat üyeleri arasında dikkate değer sayıda kişiler millet olduklarını farz ediyor ve bu fikrin itici gücünün etkisiyle hareket ederek birtakım davranışlarda bulunuyorsa esasen millet oluşmuştur. Yani topluluk üyelerinin arasındaki millet bilincinin ortaya çıkması önemlidir (akt. Boztemur, 2006: 163). Smith'in aktarımına göre "devlet ile millet kavramı arasındaki farkı gözden kaçırmamak" gerekir. "Devlet, hukuki ve politik bir kavramdır ve belli bir bölgede baskıyı ve üretimi örgütleyen egemen kamu kurumları olarak tanımlanabilir. Yani devlet, topluluk değildir" (akt. Smith, 2010). Smith, Avrupa'da daha sonra ise dünyanın başka bölgelerinde ve bugünkü uluslarda "devlet örgütlenmelerinin ortaya çıkmalarından önce, mutlaka etnik grup eksenli olması gerekmeyen milliyetçiliğin yükseldiğini" (akt. Smith, 2010) aktarır. Smith'in aktarımına göre "devlet ile ulus arasındaki bu zamansal ve mekânsal eşgüdüm eksikliği bugünkü ulusal çatışmaların çoğunun ana nedenlerinden biridir" (akt. Smith, 2010). Bugün dünyada en etkili güçlerden biri milliyetçilik, en azından bir asırdır uluslararası politikaların köşe taşlarından birisi ise ulus devlettir ve olmaya devam edecektir. Bu çerçevede "milliyetçilik, çok etnikli ve federal olanları da dahil, bütün devletlerin biricik meşru

dayanağıdır. Bu nedenle, dünyadaki en zorlu çatışmaların – Hindistan, Orta Doğu, Kafkaslar, Afrika ve Balkanlardaki – etno milliyetçi çatışmalar" (Smith, 2010) olması veya baskın şekilde milliyetçi unsurlar barındırmaları şaşılacak bir şey değildir.

Millet ve milliyetçilik konularındaki bakış açısının temelini Ernest Gellner'e borçlu olduğunu söyleyen Smith'e göre "milliyetçiliğin pratikte aldığı görüntüleri anlamak o kadar kolay değildir hatta onu her kalıba dökebilmek mümkündür" (Smith, 2010). Smith'e göre bu şekildeki karmaşık bir yapıyı anlamak istiyorsak Gellner'ın önerdiği gibi "onun çok çeşitli ideolojik ve pratik uygulamalarını sınıflandırmak" (Smith, 2010) gerekir. Milliyetçilik ve onun eseri olarak oluşan milletin temelindeki sosyolojik gerçekleri fark etmemizin gerekliliğini Gellner'dan öğrendiğini söyleyen Smith, milletin yalnızca "zihinlerde yaşayan bir olgu olduğunu ve zihinlerde yok edilebileceğini söyleyenlere karşı" Gellner'ın "milletin ve milliyetçiliğin gerçek ve güçlü bir sosyolojik fenomen; hatta bizzat milliyetçilerin kendileri tarafından anlatılan hikâyelerden bile farklı bir fenomen" (Smith, 2010) olduğu konusunda ısrarcı olduğunu söyler. Gellner "milletlerin ve milliyetçiliğin, modern dünyanın ana hatlarının milletlere ve milliyetçiliğe ihtiyaç duyması anlamında, modern olgular" (Smith, 2010) olduğu konusunda Smith'i ikna etmiştir:

> "birisi olmadan diğeri olamazdı. Bu, on sekizinci yüzyıldan sonra ideolojik bir hareket olarak ortaya çıkan milliyetçilik; ama aynı zamanda genel olarak bütün uluslar için de geçerlidir. Yani, modernleşme öncesinde varlığından söz edilebilecek birkaç ulus olsa da ulusların çoğu görece yakın tarihte ortaya çıkmış olmaları anlamında moderndirler". (Smith, 2010)

Bu noktada Gellner'la Smith'in yaklaşımı arasında belli farklar söz konusudur. Smith'in aktarımına göre Gellner, modernleşme sürecinin tezahürü olarak "ulusun görece yakın tarihin değil; fakat modern yaşamın- erken sanayileşme veya bu sanayileşmenin sonuçları, kitlelerin okuryazar olmaları, kamu eğitimi gibi- ürünü olduğunu iddia eder" (Smith, 2010). Bu aşamadan sonra ise milliyetçiliği ve milletleri doğal olarak "kendiliğinden, eğitimsiz ve geri bir kültürden gelişmiş, eğitimli ve uzmanlaşmış yüksek kültür toplumuna modern geçiş doğurmuştur" (Smith, 2010).

Milletin dolayısıyla milliyetçi ideolojilerin oluşumunu Smith'in aksine 18.yüzyılın sonuna doğru gerçekleştiğini iddia eden Anderson, milliyetçi ideoloji ve ulusun kültürel anlamda inşa edildiğini ileri sürer. Bu kavramların anlaşılabilmesi için ise "tarihsel varlıklarını nasıl kazandıklarını, zaman içerisinde anlamlarının nasıl değiştiğini ve niçin, bugün, böyle derin bir duygusal meşruiyet buyurduklarını" (1995: 18) incelemenin gerekliliğinden bahseder. Anderson, "bu kültürel yapımların 18. yüzyıl sonuna doğru yaratılmalarının, farklı tarihsel güçlerin kesiştiği noktada meydana gelen bir kendiliğinden damıtım sürecinin ürünü olarak gerçekleştiklerini ancak bir kez yaratıldıktan sonra modüler hale geldiklerini" (1995: 18-19) söyler. Bu nedenle "çok farklı toplumsal coğrafyalara, farklı bilinçlilik dereceleriyle aşılanabilir, farklı siyasal ve ideolojik kümelenmeleri içerebilir ya da onlar tarafından içerilebilir olduklarını" (1995: 18-19) iddia eder.

Milliyetçilik hakkındaki bilimsel çalışmaların iki önemli ismi Hans Kohn ve Carleton Hayes, milliyetçiliğin ortaya çıkışının 18. yüzyılın bitimine doğru olduğunu söyler (akt. Anderson, 1995: 18). Milliyetçilik kelimesinin 19. yüzyılın sonuna değin genel bir kullanımda olmadığını belirten Kemilainen'e göre kelime "standart l9.yüzyıl sözlüklerinin çoğunda" (akt. Anderson, 1995: 18) bulunmamaktadır. Anderson ile aynı paralellikte düşünen Hobsbawn ise "titizlikle gözden geçirilerek hazırlanmış olan İspanya Kraliyet Akademisi Sözlüğünde 1884 basımından önce modern anlamıyla" (1993: 29) millet sözcüğünün kullanılmadığını söyler. 1884 yılından evvel nación sözcüğü "basitçe bir eyalet, bir ülke ya da krallıkta oturanların toplamı ve aynı zamanda bir yabancı anlamına" (1993: 30) geldiğini, 1884 yılı baskısının ardından ise sözcüğün bundan böyle "her şeyden üstün bir ortak yönetim merkezini tanıyan bir devlet ya da politik birim" (1993: 30) anlamında kullanıldığını belirten Hobsbawn, bunun yanında sözcüğe "bir bütün sayılan bu devletin oluşturduğu topraklar ve bu topraklarda yaşayan insanlar" anlamının yüklendiğini belirtir (1993: 30). Ayrıca "İspanya Akademisi Sözlüğünde milletin kesin tanımı 1925 yılına kadar görünmez, millet ancak o zaman aynı etnik kökene sahip olan, genelde aynı dili konuşan ve ortak bir geleneği paylaşan insanların oluşturduğu kolektif olarak anlatılır" (Hobsbawm, 1993: 30).

Marx ve Engels'e göre çağdaş anlamda millet, sermayeye dayalı sistemin feodal toplumun yerini almasının akabinde uzun zaman aralığıyla birlikte gelişen olayların bir sonucudur (akt. Özkırımlı, 1999: 43). Bu düşünceye göre,

> "kapitalist ekonomiye geçiş, Batı Avrupa'daki pek çok toplumsal oluşumun daha türdeş ve merkezi bir yapıya kavuşmasına yol açmıştı. Yerel farklılıkların törpülenmesi piyasa ekonomisinin vazgeçilmez ön koşullarından biriydi… Nimni, her iki düşünürün de 'millet' terimini bir devlete sahip olan topluluklar için kullandıklarını, henüz bir devlet kuramamış olan topluluklar içinse 'milliyet' terimini yeğlediklerini söyler. Buna göre, milliyetler ya kendi devletlerini kurarak 'millet' statüsüne geçecekler ya da 'tarihsiz halklar' (*Geschichtslosen Völker*) olarak kalacaklardı". (akt. Özkırımlı, 1999: 43)

İngiliz düşünür John Stuart Mill Considerations on Representative Government (1861) adlı eserinde milliyeti aralarındaki bir yakınlık olan insan grubu olarak tanımlar. Bu yakınlığı doğuransa kimi zaman etnik benzerlik, kimi zaman ortak dil, din gibi öğeler, en çok da ortak bir tarih ve anılardır. Sözü edilen yakınlık, grubu oluşturanların iş birliği yapmasını sağlar, içlerinde tek bir yönetimin çatısı altında birleşme isteği doğurur (akt. Özkırımlı, 1999: 39). Milletin bir örgütlenme biçimi olarak ortaya çıktığından beri, bireyden ve insan hayatından daha değerli olduğunu iddia eden Özkırımlı göre bu durum yakın gelecekte değişeceğe de benzemez (1999: 9).

Zygmunt Bauman, "millet nedir?" sorusuna herkesi tatmin edecek tek bir yanıtın bulunmadığını ifade eder ve milleti "hayali" bir bilinçle oluşturulmuş bir tasarım olarak düşünür:

> "Millet, devlet gibi bir 'gerçeklik' değildir. Devlet hem haritada hem de belli bir toprak parçasında, kesin olarak çizilmiş sınırları olması anlamında 'gerçek'tir…Millet başından sonuna bir hayali cemaattir; o ancak üyeleri zihinsel ve duygusal olarak kendilerini öteki üyelerinin çoğuyla hiçbir zaman yüz yüze karşılaşmayacakları kolektif bir bünye ile 'özdeşleştirdikleri' müddetçe bir varlık olarak mevcuttur. Millet, hayali olduğu kadar, zihinsel bir gerçekliktir. Doğru, milletler genellikle, güvenle iddia edebilecekleri gibi, özel bir renk ve çeşni kattıkları kalıcı bir toprak parçasını işgal ederler". (Bauman, 2010: 187-188)

"Millet, dil, din, inanç, tarih ve kültür birliğine sahip topluluklar olarak tanımlanabildiği gibi aynı toprak üzerinde ortak ekonomik ve toplumsal çıkarlara sahip bireylerin aynı yönetsel birime aidiyet duygularıyla bağlanması üzerine kurulabileceğine" (Boztemur, 2006: 163) dikkat çeken Boztemur'a göre, bir topluluğun yukarıda kaydedilmiş niteliklerden bir tanesini veya bunları az sayıda bünyesinde barındırması dahi çoğu kez o topluluğu millet kılar. Kişilerin müşterekle aralarında paylaştıkları değerler ve bu değerlerin kendi topluluklarındaki varlığına dair güçlü inançta milleti meydana getiren süreçle yakın ilişkilidir (Boztemur, 2006: 163).

Millet terimine değiniyorken, bu terimi kullanmadan önce topluluğa ait, tanımlama sözcüklerine ve bunlar arasındaki ilişkilere bakmanın yararı olacaktır. Antik Yunancada halk manasında kullanılan ethnos sözünden ortaya çıkan etnisite kelimesi Kurubaş'ın aktarımına göre "atalara ait ortak mirasla karakterize edilen bir topluluktan geldiğine inanan kimseleri" (akt. Kurubaş, 2008: 13) belirtmektedir. Ethnos sözü bu durumda müşterek varoluşa ait soy birliğine aynı zamanda akrabalık vasıtasıyla oluşan kültürel birliği ifade eder. Bu şekildeki kökene dair kullanım biyolojik ilişkiden daha çok toplumsal inşayla alakalıdır. Bundan dolayı sözcük Yunancada yalnızca kan bağına dayalı bağlılığı ileri süren ve ait olduğu kökeni ortaya koyan genos sözünden ayrı bir manaya sahiptir (akt. Kurubaş, 2008: 13). "Yunanlılar kabileleri ve milletleri ya da ırkları ve zümreleri birbirinden ayırmamıştır fakat *genos* terimi *ethnostan* daha fazla aynı soya dayalı gruplar için kullanılmıştır" (Smith, 2002: 46). Smith'e göre "ethnos biyolojik ve soya dayalı farklılıklardan çok kültürel farklılıkların ifade edilmesine uygundur, bir gruptaki kültürel niteliklerin benzerliği anlamına gelen bu ifade *ethnos* terimini cazip kılar" (Smith, 2002: 46). Smith, Yunancadaki kullanım şekline modern Batı dillerindeki en çok benzeyenin "Fransızca *ethnie* terimi" (Smith, 2002: 46) olduğunu belirtir. Smith'e göre bu terim "tarihsel topluluk bağlamında kültürel farklılıklara yapılan vurguyu birleştirir. Bu tarihsel bağlam ve kültürel özgüllüğün algılanması bir halkı diğerlerinden ayırır ve belli bir halka hem kendilerinin hem de dışarıdakilerin gözünde tanımlanmış bir kimlik kazandırır" (Smith, 2002: 46).

Kurubaş'ın aktarımına göre primordial ve araçsal şeklindeki iki ayrı yaklaşımla etnisiteyi tanımlamak mümkündür (akt. Kurubaş, 2008: 13). Primordial yaklaşım;

> "etnisiteyi doğuştan edinilen, doğduğu yerden ve akrabalık ilişkileri, din, dil, gelenek gibi sosyal pratiklerden kaynaklanan, doğal ve değiştirilemez bir bağlılık duygusu ve bundan doğan sosyal dayanışma olarak görür. Primordialistler bu durumun aynı özelliklere sahip bireylerin kolayca yakınlık kurmasına zemin oluşarak etnik grupların doğmasına neden olduğunu söylerler. Bu yaklaşıma yönelik en büyük eleştiri ise bazı primordial bağlılıkların dil, din, akrabalık, doğum yeri gibi değişkenliğine ve bunların duygusal öneminin her zaman geçerli olmadığına vurgu yapar". (Kurubaş, 2008: 13-14)

Araçsalcı yaklaşım ise;

> "etnisitenin, sosyopolitik koşulların inşa ettiği bir yapı olduğunu ve birtakım siyasal amaçlara ulaşmak isteyen siyasal elitlerin bireyleri harekete geçirmede kullandıkları bir araç olduğunu iddia eder. Esasen etnik kimlikler, etnik grupların siyasallaşmalarını açıklamada da önemli olan bu yaklaşımlarda öngörülen durumların bir karışımıdır ve özellikle siyasallaşma sürecinde şartlara göre iki yönünü de bir biçimde gösteren halleriyle karşımıza çıkarlar". (Kurubaş, 2008: 14)

Smith'e göre etnik grup, soya ait mitlerin rolünü ve tarihî anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen bir kültürel kollektif tiptir (Smith, 1994: 41). Smith, etnik bir toplulukta olması gereken nitelikleri şu şekilde sıralar. "1. Kollektif bir özel ad, 2. Ortak bir soy miti, 3. Paylaşılan tarihî anılar, 4. Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, 5. Özel bir yurtla bağ, 6. Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu" (Smith, 1994: 41).

Etnik grubun ulusla irtibatı ise şu şekildedir. Smith, etnik topluluklar için "bir milletin sahip olduğu pek çok nitelikten yoksundur" (1994: 71) söyleminde bulunur. Smith'e göre ise ulus, "bir etnide olduğu gibi, tanım gereği ortak mitleri ve anıları olan bir topluluktur. Aynı zamanda da teritoryal bir topluluktur" (1994: 71-72). Etnik grup üyelerinin ortak kökeni paylaşan, tarihsel geçmişine ve toprağına güçlü bağlılıkla birlikte kendilerine dönük özgünlük iddiası kültürel bir cemaat durumundayken, ulusun aynı bağlamlarının iktidar alanları ve sınır teşkil eden nitelikleri söz konusudur;

> “etnide, bir ülke ile olan bağ sadece tarihî ve sembolik kalabilirken, millette bu bağ fizikî ve fiilidir; milletlerin ülkeleri vardır. Başka bir deyişle milletler her zaman etnik "unsurları" gereksinirler. Elbette bu unsurlar yeniden işlenebilirler, çoğu zaman da öyle olur. Ama teritoryal bir yurda dair ortak mit ve anılar olmaksızın milletleri kavramak olanaksızdır. Bu durum, milletlerin etnik çekirdek temelinde oluştuğu savında belli bir, çevrimsellik olduğunu düşündürtüyor. Aslında etniler ile milletler arasında tarihî ve kavramsal bakımlardan gözle görülür bir çakışma söz konusudur. Buna karşın farklı kavramlar ve tarihî oluşumlarla iştigal halindeyizdir”. (Smith, 1994: 71)

Smith’e göre etnik toplulukların “kendi teritoryal memleketlerinde ikamet ediyor olmaları gerekmez. Ortak bir iş bölümü ya da ekonomik birlik de göstermeleri gerekmez, çoğu durumda da göstermezler zaten. Ne de herkes için geçerli hak ve görevler tayin eden ortak yasal kodlara ihtiyaç duyarlar” (Smith, 1994: 71). Anderson ise, ulusu “hayal edilmiş bir siyasal topluluk” (Anderson, 1995: 20) olarak görür. Anderson’a göre söz konusu topluluk kendilerine dönük şekilde hakimiyetini belirleme ve sınır oluşturma potansiyeline sahip “hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder” (Anderson, 1995: 20).

Calhoun, hiçbiri kesin tanımlayıcı olmamakla birlikte farklı uluslarda farklı derecelerde vücut bulan ulus özelliklerini şu şekilde sıralar;

> “1. Sınırları olan bir toprak veya belirli bir nüfus ya da her ikisi.
> 2. Bölünmezlik- ulusun bir bütün olduğu kavramı.
> 3. Egemenlik ya da en azından egemenlik ülküsü taşımak ve böylece özerk ve kendine yeterli olduğu varsayılan bir devlet olarak diğer uluslarla şeklî eşitlik.
> 4. ‘Üstün’ bir meşruiyet kavramı -örneğin hükümetin ancak halkın iradesi tarafından desteklendiği veya en azından ‘halkın’ ya da ‘ulusun’ çıkarlarına hizmet ettiği sürece adil olduğu düşüncesi.
> 5. Halkın kolektif olaylara katılımı- ulus mensubiyeti esasına göre seferber edilen bir nüfus (ister savaşla ister sivil yurttaşlıkla ilgili faaliyetler için).
> 6. Doğrudan üyelik her bir bireyin, ulusun ivedi bir parçası oluşu ve bu bağlamda diğer üyelerle kategorik olarak eşit görülmesi.
> 7. Dilin, paylaşılan inanç ve değerlerin, alışılmış pratiklerin bir birleşimini içerecek biçimde bir kültür
> 8. Zamansal derinlik ulusun, geçmiş ve gelecek nesilleri içerdiği ve ortak bir tarihi olduğu haliyle zaman içinde var olduğu anlayışı.

9. Ortak mezhep veya ırk özellikleri.
10. Belli bir toprakla tarihi, hatta kutsal bir bağ". (Calhoun, 2012: 6)

Calhoun'a göre uluslar, egemenliklerini gerçekten ellerine alıp alamadıkları, kendilerini iç bölünmelere karşı savunarak bütünlüklerini koruyup koruyamadıkları, mükemmel bir kültürel birliğe ya da çok eski bir kültüre sahip olmaları hasebiyle sınırlarının değişmezliğini kabul ettirip ettiremedikleri gibi deneysel kıstaslarla etkin bir biçimde tanımlanmazlar. "Ulusları ulus yapan daha ziyade kendi iddiaları, kolektif kimlik üretmeye, insanları kolektif projeler için seferber etmeye, kişileri ve uygulamaları değerlendirmeye yönelik bu tür iddialara dayanan konuşma, düşünme ve hareket etme biçimleridir" (Calhoun, 2012: 6-7). Konuşmadan söz açılmışken topluluk üyelerinin aralarındaki millet olma bilinci, iletişim ve ortaklık sağlayıcı özelliği nedeniyle dilin önem derecesi oldukça yüksektir. Bu noktada Zygmunt Bauman, millet olma meselesinde ortak bir dil unsurunun aslında ideolojik hegemonyanın bir sonucu olduğuna dikkat çeker:

> "Milletlerin genellikle ortak bir dille seçildiği ve birleştiği de doğrudur. Ancak ortak ve ayrı bir dil olduğu farz edilen şey büyük oranda milliyetçi bir kararın (ve sıklıkla karşı çıkılan bir kararın) sonucu ortaya çıkmıştır. Genelde bölgesel ağızlar söz dağarı, söz dizimi ve deyimleri bakımından neredeyse karşılıklı iletişime imkan vermeyen bir özgünlük taşırlar. Ancak ne var ki onların kimlikleri tanınmaz ya da etkin olarak bastırılır ve onlar milli birliği bozacakları korkusuyla ayrı diller olarak kabul görmez. Öte yandan, görece küçük yerel farklılıkların altı çizilir, ayrımlar abartılır ve böylece bir lehçe ayrı bir dil ve ayrı bir milletin ayırıcı özelliği katma çıkarılabilir. (örneğin, Norveççe ile İsveççe, Hollandaca ile Flamanca, Ukraynaca ile Rusça arasındaki farklılıklar, iddiaya göre aynı milli dilin çeşitlemeleri olarak - tanınmasa bile- gösterilen birçok "yerli" ağız arasındaki farklılıklardan çok daha belirgin değildir)". (Bauman, 2010: 189-190)

Alman filozof Johann Gottfried Herder (1744-1803) ise millet olmanın ilk aşamasını ortak bir "dil" olduğunu söyler:

> "İnsanı insan yapan dildir. Dilden önce insandan söz etmek anlamsızdır, çünkü dil aynı zamanda düşüncedir. Ortak bir dil konuşan insanlar, milletin ilk aşamasını oluştururlar. Millet ise ailenin doğal bir uzantısı sayılabilir, çünkü dilin paylaşıldığı en küçük grup ailedir. İnsan olmak demek, bir dile sahip

> olmak ve bir topluluk içinde yaşamak demektir…Her insan belirli bir dilin ve topluluğun ürünüdür". (akt. Anderson, 1995: 34)

Bauman, toprak parçası ve dilin, ayrı ve belirleyici bir nedenden dolayı milletin gerçekliğinin unsurları olarak tek başına yeterli bulmaz, kişinin onlara girebilip çıkabileceğini de söyler. Yazara göre birey, prensip anlamda ulusa sadakatinin başka biçimlerde olduğunu bildirebilir. Yerleşim yerini değiştirebilir. Başka bir ulus içinde barınabilir ve o ulusun lisanına çok iyi bilebilir. "Eğer oturulan toprak parçası ve bir dil topluluğuna katılım tek başına milletin kurucu özellikleri olsalardı, millet tüm milliyetçiliklerin talep ettiği mutlak, koşulsuz ve ayrıksı bağlılık iddiasında bulunamayacak kadar gözenekli ve tanımsız olurdu" (Bauman, 2010: 191).

Çağlayan'a göre milliyetçilik ve ulus-devlet literatürüne bakıldığında dil ve ulusal kimlik arasında çok sıkı bir ilişki söz konusudur. Başka bir ifadeyle, ulus kurgusunda/millet inşasında dilin çok önemli bir yeri olduğuna dikkat çeker. Çağlayan, Avrupa'da dil ve etnik/ulusal kimlik arasındaki ilişkinin Rönesans döneminde ortaya çıktığını, bu dönemde Latince yerine yerel dillerin kullanıldığını/yaygınlaştığını ve Anderson'ın bu durumu "matbuat kapitalizmi" adıyla kavramsallaştırdığını söyler. (Çağlayan, 2018: 152). Anderson'a göre "hayal edilmiş cemaatlerin kendinin bilincinde olmayan iç tutarlılığı, Ortaçağlar'ın sonundan itibaren" (Anderson, 1995: 30) ivme kaybetmiştir. Bunun nedenlerinden biri bilinmeyen Batı dışındaki dünyanın ortaya çıkarılmasının etkisi, ötekisi ise "kutsal dilin kendisinin itibar kaybetmesiydi" (Anderson, 1995: 30-32). "Latince tüm Avrupa yüksek entelijensiyanın dili olmaktan" çıkmış ve "Latince olarak yayımlanan kitapların sayısı azalmış, halk dillerindeki sayılar" (Anderson, 1995: 30-33) ise artarak çoğalmıştır. Anderson'un kendi ifadesiyle Latince'nin gerilemesi "eski kutsal dillerle bütünleştirilen kutsal cemaatlerin parçalanma, çoğullaşma ve bölgeselleşme sürecini örnekliyordu" (Anderson, 1995: 33). Anderson göre, halk dillerinin yaygınlaşmasında ve böylece iletişim alanının genişlemesinde matbaayla birlikte, kapitalist yayıncılığın payı ve önemi yadsınamaz:

> "Matbaa öncesi Avrupa'da ve elbette dünyanın diğer yörelerinde, konuşanları için hayatlarının o zaman da şimdi de her şeyi olan dillerin çeşitliliği baş döndürücü boyutlardaydı; o kadar ki, eğer kapitalist yayıncılık sözlü dillerden

> her birinin sunduğu potansiyeli sömürmeye kalkışsaydı, son derecede küçük ölçekli bir kapitalizm olarak kalırdı. Ama bu çeşitli lehçelerin, belirli sınırlar içinde çok daha az sayıdaki yayın dilleri halinde derlenmesi mümkündü. Sesler için kullanılacak herhangi bir işaret sisteminin rastlantısallığı, bu derleme sürecini kolaylaştırdı. (Aynı zamanda, işaretlerin ideografik olma derecesi ne kadar yüksekse, bu derleme potansiyelinin kapsamı da o kadar geniş oluyordu. Burada en tepede cebirin durduğu ve onu sırasıyla Çince ve İngilizce'den geçen ve Fransızca ve Endonezyaca'nın düzenli hece temelli alfabelerine ulaşan bir hiyerarşiden söz etmek mümkün.) Başka hiçbir şey, birbirleriyle ilişkili halk dillerinin "derlenmesine", dilbilim ve sözdiziminin dayattığı sınırlar içinde, matbaa yoluyla çoğaltılabilen ve piyasa aracılığıyla yaygınlaştırılmaya elverişli yayın dilleri yaratan kapitalizm kadar büyük bir katkıda bulunmadı". (Anderson, 1995: 59)

Anderson, matbuat kapitalizmi ile beraber ortaya çıkan yayın dillerinin ulusal bilincin temellerini attığını savunur:

> "Bu yayın dilleri, üç farklı yoldan ulusal bilincin temellerini attılar. Bunlardan en birincisi ve önemlisi, Latince'nin altında ama konuşulan halk dillerinin üzerinde bir düzeyde, birleşik bir mübadele ve iletişim alanı yaratmak oldu. Konuşurken birbirlerini anlamakta güçlük çeken ve hatta kimi zaman tamamen başarısız kalan, devasa sayıdaki Fransızcalar, İngilizceler, İspanyolcalardan birini bilenler, artık birbirleriyle baskı ve kâğıt aracılığıyla anlaşabiliyorlardı. Bu süreçte bir yandan kendi dil alanları içinde yer alan yüz binler ya da milyonlarca insanın farkına varırken, aynı zamanda yalnızca o yüz binler ya da milyonların bu şekilde kendileriyle aynı alana ait olduğunun da farkına vardılar. Yayın aracılığıyla bağlı oldukları bu okur-yoldaşlar, kendi dünyevi, tikel ve görünür görünmezlikleriyle ulusal olarak hayal edilen cemaatlerin nüvelerini biçimlendirdiler. İkinci olarak, kapitalist yayıncılık dile yeni bir sabitlik kazandırdı. Bu sabitlik, uzun vadede, öznel millet kavramlar için son derece merkezi bir rol oynayan kadimlik fikrinin inşa edilmesine katkıda bulundu… aşağı yukarı üç yüz yıldır istikrar kazanmış bu yayın dilleri giderek koyulaşan bir cila edinme süreci içindeler; 17. yüzyıl atalarımızın kelimeleri bizim için, Villon'un kelimelerinin onun 12. yüzyıl ataları için olmadığı kadar ulaşılabilir bir nitelik taşıyor. Üçüncü olarak, kapitalist yayıncılık eski idari halk dillerinden farklı bir iktidar dili yarattı. İster istemez, bazı lehçeler yayın diline daha "yakındı" ve bu lehçeler yayın dilinin alacağı nihai biçim üzerinde egemenlik kuruyorlardı. Bu avantajdan yoksun olan kuzenleri, her ne kadar yayın diline özümsenebiliyorlarsa da, her şeyden önce kendi yayın biçimlerini dayatma konusunda başarılı olamamış (ya da ancak kısmen başarılı olmuş) olmaktan ötürü itibar kaybettiler. Kuzeybatı Almancası, örneğin Bohemya'da konuşulan Çekce'den farklı olarak, yayın Almancası'na özümsenebildiğinden, büyük ölçüde konuşulmakla yetinilen ve dolayısıyla standardın altında olarak değerlendirilen Platt Almancası'na dönüştü. Yüksek Almanca, Kral'ın

> İngilizcesi ve daha sonra Merkezi Tayca bu gelişmeye bağlı olarak yeni bir siyasal-kültürel parlaklık kazandı". (Anderson, 1995: 59-61)

Calhoun'a göre, üst sınıflar Doğu Avrupa'nın birçok bölgesinde, köylülerin anlaması mümkün olmayan bir dil kullanılır ve yerel dilleri ancak evlerinde emir vermek için gerektiği kadarıyla öğrenirlerdi. Ardından, yani 19.yüzyılda uluslaşma süreciyle beraber dilde standartlaşma süreci başlamış oldu:

> "Milli dilde konuşma —örneğin Macaristan'da Macarca-esasen ancak 19. yüzyılda, seçkinler arasında bir kendini tanımlama ve kitleyle bir ortaklık duygusu kurma meselesi haline geldi. Doğu Avrupalı entelektüellerin, filoloji araştırmaları, sözlük yayınlama ve sistematik imlâ gibi vasıtalarla dilin standartlaşmasını amaçlayan Alman öncüllerini ve tekniklerini örnek alan girişimleri de yine bu döneme rastlar. Filoloji araştırmaları genellikle dilin ulusal kimlik tartışmalarında merkezi bir rol oynadığı Orta Avrupa'yla özdeşleştirilir. Aslında dilin standartlaştırılmasına Fransa'da da büyük önem verilmiştir. Samuel Johnson ve Noah Webster'in ününün de gösterdiği gibi, sözlükler, dilbilgisi ve imlâ kılavuzları, 18. ve 19. yüzyıl İngiltere ve Amerika'sının ulusal sürecinin de önemli bir parçası olmuşlardır". (Calhoun, 2012: 113-114)

Matbuat kapitalizmin atağıyla birlikte dil, milliyetçilik ve ulus-devlet anlayışının savunulmasında adeta dayanak noktası olarak kullanılmıştır. Kohn'un (2012) ifadesinde belirttiği gibi,

> "aynı dili konuşan, çok yakın zamana kadar aynı tarihe sahip olan ve birbirine çok benzer gelenek ve adetlere sahip toplumlar farklı milliyetler, hatta sıklıkla birbiriyle çatışan halklar halinde karşımıza çıkabilmektedir. Ayrı milliyetlerin varlığı için nesnel kriterlere ihtiyaç olduğu varsayımını boşa çıkartan uç bir örnek olan Norveç ve Danimarka'da bulunabilir. Her iki toplum da aynı kökenden gelmekte ve aynı dili konuşmakta olmasına rağmen tek bir millet değillerdir. Mamafih, kendilerini iki ayrı millet olarak görmekte ve Norveçliler kendi dillerini farklı bir milliyet olmanın sonucu olarak farklılaşmaktadır". (akt. Çağlayan, 2018: 157-158).

Canefe, Avrupa'da milliyetçiliğin ilk tezahürü, erken-modern dönem Avrupa'sında kapitalist sistemin gelişmesi sürecinde meydana gelen beklenmedik tarihi olayların ürünü olarak tanımlanabileceğini aktarır. Milliyetçiliğin Avrupalı olmayan tezahürlerinin ise ilk başlarda anti-sömürgeci ve anti-emperyalist mücadeleler bağlamında ortaya çıktığını, bu farklı toplumsal ve tarihsel atmosfer içerisinde ise

yalnızca birkaçının egemen ulus-devlet modelinin ilkelerini uygulayan birbirinden farklı devlet türlerinin türediğini aktarır. (akt. Canefe, 2006: 8). Canefe, milliyetçiliği küresel ölçekte zincirleme siyasi oluşumlara yol açan bir sosyo-tarihsel olgu olarak ifade eder. Canefe'nin olgudan kastettiği şudur:

> "Milliyetçilik hem ideoloji hem hareket hem de kurum olarak vücut bulur. Öte yandan milliyetçiliğin yayılması hem teoride hem de pratikte bir milliyetçilikler hiyerarşisinin oluşmasına yol açmıştır. Genelde Avrupa'daki ilk tasarımlarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilen yarı-Batılı, Batılı olmayan, kolonyal, postkolonyal, otoriter, totaliter, yeniden dirilişçi, fundamentalist ve faşist milliyetçilik gibi formlar bunlar arasında sıkça anılanlarıdır. Tabii bu karşılaştırmalar, Avrupa modelinin en sade ve temel paradigma olduğu inanç ve bence yanılsamasına dayanmaktadır". (Canefe, 2006: 7)

Dolayısıyla ilgili topluluğun milli tutum ve hissiyatını anlayabilmek için etno-sembol yaklaşımla millet ve milliyetçilik anlayışına bakmak çalışmanın odak noktasına katacağı yarar açısından yerinde olacaktır

2.2 Etno-Sembolizm

Etno-sembolizm yaklaşımını anlamak için millet ve milliyetçilik çalışmalarında dair farklı bakış açılarını göz önünde bulundurarak ortaya attıkları argümanlardan faydalanmak yararlı olacaktır. Daimicilik anlayışa göre millet başlangıçta daimiydi. "Her dönemde her yerdeydi. Eski Mısırlılar, Asurlular, Farslar, Yunanlar, keza Hintler, Çinliler ve Japonlar da ırk olmadıkları zamanlarda millettiler" (Smith, 2017: 13). Smith'e göre bu terimler on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında sık sık birbirinin yerine kullanılıyordu. Daimicilik için "önemli olan, milletlerin tıpkı ırklar gibi doğada var olduğu, dolayısıyla daimi ve kadim olduğuydu. Münferit milletler gelip geçiciyken, bir kategori ve tarihi cemaat olarak "millet" olgusu ebediydi, kökenleri ve ayırt edici özellikleri en nihayetinde insan biyolojisine dayanan bir tarihi referans noktasıydı, ancak kendini belirli bir sosyo-kültürel cemaat halinde gösteriyordu" (Smith, 2017: 13).

Daimiciler milletleri zamanın başlangıcından beri var olduğunu düşünür ama bu başlangıcı doğanın başlangıcından ziyade insanın varoluşundan itibaren sembolize eder. Dolayısıyla "milliyetçilik ideolojisi ve hareketi yakın tarihli ve yeni olabilirdi, ancak milletler genişletilmiş akrabalık formları olarak görülüyordu, dolayısıyla evrenseldi ve aile kavramı kadar eskiydi" (Smith, 2017: 20). Daimicilik alanındaki düşüncelerden bir diğeri de milletlerin "sosyo-biyolojik" topluluk olduğudur. Bu düşüncenin önemli savunucusu "Pierre van den Berghe etnik cemaatler ve ırklar ile birlikte milletleri, en nihayetinde bireysel genetik üreme dürtülerinden kaynaklanan genişletilmiş akrabalık ifadeleri olarak görür" (Smith, 2017: 20). Öteki düşünce ise kültürel olduğunu savunuyordu. Yani "milliyetçilik seküler devlet düzeninin kurulmasına yönelik olsa da etnik gruplar ve milletler "kültürel vakıaların" yarattığı ayrımlardan doğuyordu" (Smith, 2017: 21). Smith, modernizmin ikinci eleştirisi noktasına Yeni-Daimicilik adını verir. "Bazı milletlerin modernlik öncesi çağlarda geliştiği fikri" üzerinden tanımladığı yeni-daimicilik "ağırlıklı olarak modernlik öncesi çağlardaki belirli modern milletlerin köklerinin ve devamlılığının izini sürmekle" ilgilenir (Smith, 2017: 22).

Dünya tarihine damgasını vuran maddi ve manevi yıkımla sonuçlanan "iki dünya savaşının yarattığı şok ve soykırımın dehşeti hem ırkçı hem de milliyetçi ideolojileri ve "daimici" [perennialist] millet anlayışının kuramsal doğalcılığını zayıflattı" (Smith, 2017: 14). Smith'e göre milliyetçilik faşizmle birlikte kınanmakla kalmadı. Bu iki olgu sıklıkla kabileciliğin formları olarak bir tutuldu ve böylelikle millet kavramını ırk mefhumuyla özdeşleştirmek artık mümkün değildi (Smith, 2017: 14). Milliyetçilik üzerine çalışan Carlton Hayes ve Louis Snyder, Hans Kohn gibi önemli isimlerin 1920 ve 1930 yıllarındaki çalışmaları hem milliyetçi ideolojilerin modern ve seküler içeriğini ile bunların rasyonalizm ve liberalizmle yakın ilişkisini vurgulayan hem de milletlerin on sekizinci yüzyılın demokratik devrimleriyle ve modern batının yükselişiyle ilişkili sürecin ürünü olduğunu yöneliktir. (Smith, 2017: 14).

Karl Deutsch ise, aynı şekilde milletlerin doğuşunu on sekizinci yüzyıldan itibaren kabul eder. Bu düşüncesini ise hızlı toplumsal seferberliğe ve artan toplumsal

iletişime dayandırır. Deutsch'a göre "milletlerin şehirleşme, toplumsal hareketlilik, artan okuma-yazma oranları, medyanın etkisi ve oy verme kalıplarıyla "inşa edildiği" aşamaları, bu devletlerin deneyimini örnek alarak listelemek mümkündü. Tüm bunlar "modernleşmenin," yani toplumsal evrime doğru atılan devasa bir adımın ürünleriydi" (akt. Smith, 2017: 14).

Smith'e göre tüm bu fikirler Ernest Gellner'ın 1964 yılında oluşturup 1983'te detaylandırdığı kuramına ilham kaynağı oldu. Smith'e göre Gellner kuramında batıdan her şeyi silip süpürerek gelen dev bir modernleşme dalgasının geleneksel toplumları sarstığını, önceki akrabalık bağları ve kabile rollerinin yerine bağlayıcı etmen olarak dil ve kültürü/koyduğunu varsayıyordu. Modern toplum büyüme odaklıydı, hareketliliği ve bağlamsız mesajları destekliyordu (Smith, 2017: 15). Geleneksel biçimlerin dönüşümüyle birlikte belirli bir dilde verilen seküler eğitim, modern kimliğin ve vatandaşlık anlayışının ortaya çıkmasına vesile olmuş, modernleşmenin eşitsiz biçimde gerçekleşmesi ise aydınlar sınıfı ile proletarya arasında gerginlik yaratmıştı. Bu da onların yeni bir millet yeni bir devlet yaratmalarının bahanesi oldu (Smith, 2017: 15).

> "Ne var ki, modernleşme eşitsiz biçimde gerçekleşti. Küçük köy birimlerinin yerine, standartlaştırılmış kitle eğitim sistemlerini finanse edip destekleyebilecek büyük devletleri getirdi. Ancak şehirleşme sürdükçe, farklı bir dil konuşmaları, farklı bir dine mensup ya da farklı bir ten rengine sahip olmaları halinde kendilerini kentsel avantajlardan mahrum halde bulan taşralı akını ile şehrin eski sakinleri arasında az bulunan kaynaklarla ilgili anlaşmazlık çıkmaya başladı. Bu noktada aydınlar sınıfı, kültürlerini paylaştıkları proletaryayı yeni bir millet ve devlet oluşturarak kendilerinden ayrılmaya itti. Dolayısıyla modern çağda var olmayan milletleri icat eden milliyetçilikti ve okur-yazarlığın çok kısıtlı olduğu, çiftçi kitlelerinin bir avuç seçkin tarafından yönetildiği önceki tarım toplumlarında milletlerin yeri yokken, artık milletler yalnızca bir sosyolojik gereklilik haline gelmekle kalmamış, aynı zamanda endüstriyel modernlik açısından olumlu bir işlev de kazanmıştı". (Smith, 2017: 15)

Eric Hobsbawm'a göre milliyetçilik ve devleti oluşturan millet değil, milletleri yaratan milliyetçilik ve devlettir (akt. Smith, 2017: 16). Milliyetçiler bunu başarabilmek için birtakım "mit, gelenek, münasip bir tarih" (Smith, 2017: 16) ve emsal ögeler yaratmak zorundaydı. Benedict Anderson'a göre ise "yeni yazılı basın gelişen

kapitalizmle bir araya gelerek okur-yazar bir orta sınıf yaratıyordu. On sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, gerileyen evrensel inançlar ve kutsal monarşilerin yerine yerel basın dillerine dayanan ve bağdaşık, boş zamanda ilerleyen yeni hayali cemaatler milletten doğuyordu" (akt. Smith, 2017: 16). Matbuat kapitalizmi ile beraber ortaya çıkan yayın dilleri Anderson'a göre belli bir millete ait olma duygusu yani ulusal bilincin oluşmasının temellerini de beraber atmıştır (Anderson, 1995: 59).

Smith, 1960'lı ve 1970'li yıllara gelindiğinde, modernist bakış açısının genel geçer öğreti halini almış, neredeyse tüm daimici görüşleri akademiden sildiğini söyler. Smith'e göre her yerde milletlerin ve milliyetçiliğin modernliğinden tartışmasız bir gerçek olarak bahsediliyordu. Gerçekten de bu bakış açısına meydan okumak, sorgulayan kişiyi, "geçmişe dönük milliyetçilik," yani modernlik öncesi geçmişe modern milliyetçilik merceğiyle bakma suçlamasına maruz kalıyordu. Smith'e göre modernistler milliyetçilik ideolojisinin ve hareketinin hem yakın tarihli hem de yeni olduğunu, milletlerin de yakın tarihli ve yeni olduğunu, her ikisinin de "modernleşmenin," yani toplumların küresel olarak "modernlik" durumuna geçmesinin ürünü olduğunu öne sürüyordu (Smith, 2017: 17). Smith, "bu görüşe göre, bırakın milliyetçiliği, milletlerin dahi köklerini modernlik öncesi çağlarda aramak söz konusu olamazdı ki, bu en erken on yedinci yüzyıl olabilir. Sahiden de milletlerin ayırt edici özelliklerinin on dokuzuncu yüzyılın sonları veya yirminci yüzyılın başlarından öncesinde anlaşılamayacağını" söyler. Smith'e göre zira "millet ve milliyetçiliğin kitlesel olgular olduğunu ve "kitlelerin" ancak refah devletinin yükselişiyle tarih sahnesine çıktığını ileri sürenler vardı" (Smith, 2017: 18). Modernist bakış açısının ortaya attığı bir başka hipotez ise, "milletlerin "gerçek" sosyolojik topluluklar olduğu" ve milletin "birbirinden ayrı nüfuslardan, belirli bir bölgeden, belirgin bir kurum ve roller dizisinden ve paralel, ama benzersiz kültürlerden oluştuğu" iddiası ile "millet, onun yararı adına liderlerin nüfusunu canlarına varıncaya dek fedakârlıkta bulunmak üzere seferber edebildiği özel bir çeşit sosyolojik topluluk" olduğu düşüncesidir (Smith, 2017: 18). Modernist bakış açısının başka bir düşüncesi "milletlerin ve bunun yanı sıra milliyetçiliklerin yalnızca zamansal dizilim açısından değil, aynı zamanda jeokültürel açıdan da tarihin belirli bir döneminde yerleşik olduğuydu" (Smith, 2017: 18). Son

olarak ise modernistler “milletleri eylem ve amaç toplulukları olarak görüyor, milletlerin cemaat dahilindeki yenilikçi bireylerin çabasıyla yaratıldığını düşünüyordu. Dolayısıyla “millet inşası” toplumsal ve siyasi modernleşme projesine özgü bir durum olarak görülüyordu, milliyetçilik ise dinamik kolektif çabanın ve millet yararına yapılan fedakarlığın ideolojisiydi” (Smith, 2017: 19).

Smith, kronolojik ve yapısal olmak üzere iki modernizm türünü birbirinden ayırmamız gerektiğini belirtir. Smith’e göre “kronolojik modernizm yalnızca, tarihi gerçeklerin bir gereği olarak milletlerin on sekizinci yüzyılın sonundaki demokratik devrimlerden önce ortaya çıkmadığını, modernlik öncesi milletin modern milletle herhangi bir benzerliği varsa da bunun tamamen tesadüfi olduğunu iddia eder” (Smith, 2017: 23). Yapısal modernizm şeklinde belirttiği ikinci tür ise “milletin, oldukça basit biçimde, modern bir cemaat kategorisi ve tipi olduğunu ileri sürer; millet, ilk toplumların modern çağa girdiği on sekizinci yüzyıl sonundan önce ortaya çıkmış olamaz, zira söz konusu toplumlar yeterli düzeyde toplumsal, kültürel ve siyasi "modernleşmeye" ancak o dönemde ulaşmıştır” (Smith, 2017: 23). Modernist düşünceye getirilen önemli bir eleştiri ise modernizmin bütünsellik anlayışına karşılık postmodern eleştiridir. Smith’e göre bu bakış açısı aslında milletlerin ve milliyetçiliğin modern çağa “ait” ve yerleşik olduğu konusunda modernistlerle hemfikirdir. Fakat bu bakış açısına göre artık “modernlik sonrası çağa girdiğimizi, dolayısıyla "milliyet sonrası” düzenin doğuşuna şahit olduğumuzu ve daha önceleri baskın olan milli devlet âleminin parçalanıp hükümsüzleştiğini, milliyetçiğin de gittikçe daha fazla reddedildiğini ve/veya zayıfladığını öne sürmektedir” (Smith, 2017: 24). Etno-sembolistler ise birbirinden farklı “postmodern eleştiri türlerine karşılık milletleri gerçek sosyolojik cemaatler olarak ele almanın önemi konusunda modernistlerle hemfikirdir” (Smith, 2017: 27). Smith’e göre milletin oluşumunu içeren imgesel unsurlar her ne ise sonuç olarak oluşan şey, hayali ve söylemsel bir meydana gelişten fazlası olduğunu savunur. “Zira milli cemaatler, yaratıldıkları anda ‘kendilerine ait hayatlara’ sahip olurlar; yani reel sonuçları vardır ve bu cemaatlerin üyeleri, milletler olmasaydı göstermedikleri veya göstermeyecekleri belirli davranışlarda bulunurlar” (Smith, 2017: 27). Etno-sembolistler milletleri aynı zamanda “dinamik ve amaçlı eylem

toplulukları olarak gören modernistlerle aynı fikirdedir" (Smith, 2017: 27). Fakat etno-sembolistlerin dikkat çektiği önemli başka bir nokta, milletlerin kendilerine dönük hissettikleri güçlü adanmışlık ve tutkunluk duygusudur:

> "milletleri yalnızca devletler ve seçkin sınıfları tarafından yaratılan ve yönlendirilen "söylemsel oluşumlar" olarak ele almak cazip görünebilir. Ancak bu tutumla "tutku" sorunu, yani çok sayıda insanın "kendi" milletlerine duyduğu güçlü adanmışlık ve tutkulu bağlılık geçiştirilmektedir. İnsanlar söylemsel bir oluşum için hayatlarını feda etmezler. "Millet" hayal edilmenin yanı sıra hissedildikçe, arzulandıkça ve eyleme döküldükçe, günümüz milletlerinin pek çok üyesi kendi çıkar, ihtiyaç ve refahlarının "kendi" milletlerinin refahına ve kaderine bağlı olduğunu hissetmektedir". (Smith, 2017: 27)

Etno-sembolist yaklaşım etnik köken ve milliyetçiliğin iç dünyasını anlamak aynı zamanda etnik kökenlerin sembolik unsurlarına odaklanmanın gerekliliğine dikkat çeker. Smith, John Armstrong'un Milliyetçilikten Önce Milletler (1982) adlı çalışmasına atıfta bulunarak "etnik kimliklerin ve milletlerin devamlılığının geçirdikleri değişimlerden çok daha önemli olduğunu, dolayısıyla bunları komşularından ayıran sembolik sınıra odaklanmamız gerektiğini ileri" (Smith, 2017: 37) sürdüğünü aktarır:

> "Fredrik Barth'ın izinden giden Armstrong, bir grubun toplumsal sınırlarının kapsadığı üyelerin kültürel algı ve tavırlarından daha uzun ömürlü olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, "etnik köken" başlı başına değişken tavır, duygu ve algılar bütünü olarak olgusal bir anlayışla kavranmalıdır. Bu nedenle etnik grupların devamlılığını kelime, işaret, dil, kıyafet ve mimari gibi sembolik sınır mekanizmaları, seçkinlerin sembolleri aktarma biçimi ve bu gibi sembollerin bütünleşik olduğu ardışık mit yapıları açısından izah etmek gereklidir". (Smith, 2017: 37)

Armstrong'a göre mit olayının en önemli etkisi, grup üyeleri arasında, ortak kaderlerine ilişkin bir çıkarımın olmasıdır.

> "Mit-simge kuramı bakış açısından ortak kader, basitçe, ister tarihsel isterse de "tamamen mitsel" olsun, bir olayın, yabancı bir güce karşı bireylerin dayanışmasını vurgulayarak, yani, hudut algılarının önemini arttırarak canlandığı yoğun etkinin ölçüsüdür…ortak kaderin maddi görünümlerinden çok simgesel olanları kimlik için belirleyicidir. Dahası, simgelerin, keskin bir biçimde farklılaşan temel unsuru oluşturduklarında dahi, maddi yaşam

> biçiminin en önemli unsurlarını "nesnel bir biçimde" doğrudan yansıtmaları gerekmez". (Armstrong, 2018: 32)

Smith, millet ve milliyetçi hareketleri anlamada mit, sembol, hatıra ve değer konusunu merkeze koyar (Smith, 2017: 37) ve etno-sembolistlerin kültürel unsurları en az maddi ve örgütsel faktörler kadar toplumsal gerçekliğin parçası olarak savunduğundan bahseder (Smith, 2017: 37). Yani "etno-sembolistler etnik köken, milletler ve milliyetçiliğin analizinde sembol, mit, hatıra, değer, ritüel ve geleneklerin" (Smith, 2017: 39) vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu düşünür. Sembolün öneminden söz etmişken burada etno-sembol ve kültürel sembol ayrımına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Kültür kavramı antropologlar tarafından ilk defa, 19. yüzyılın sonlarında geliştirilir ve ilk olarak kapsamlı tanımlamayı İngiliz antropolog Sir Edward Burnett Tylor yapar. 1871'deki yazılarında Tylor, kültürü "kişinin toplumun bir üyesi olarak kazandığı bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, adet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin karmaşık bütünü" olarak tanımlar (Havıland vd., 2008:103). Havıland ve diğerlerine göre, kültür gözlenebilir bir davranıştan çok daha derinlerdedir ve kültür bir toplumun ortaklaşa sahip olduğu ve üyelerine yaydığı, davranışa yansıyan, o davranışı yaratan ve yorumlamada kullanılan görüşler, değerler ve algılardır (2008: 103). Farklı bir açıklamaya göre ise "kültür, sembolik araçlar toplamıdır. Bu araçlar inançları, ritüel pratikleri, sanat formlarını ve seremonileri içerdiği gibi dil, söylenceler, hikayeler, gündelik hayat ritüelleri gibi enformasyonel kültürel pratikleri de içine almaktadır" (akt. Eğinli ve Nazlı, 2018:57). Dolayısıyla kültür "semboller aracılığı ile kalıcı bağlantılar yaratabilmektedir" (Eğinli ve Nazlı, 2018:57). Kültürün simgelere dayalı olduğunu söyleyen Havıland ve diğerlerine göre,

> "insan davranışının çoğu işaretler, sesler, amblemler ve başka bir şeyi anlamlı bir biçimde yansıtan simgelerle ortaya konur…. Simgeler, ancak insanlar bu simgelerin iletişim içindeki kullanımları konusunda hemfikir olduğu zaman anlam kazanırlar. Aslında ulusal bayrak, nikah yüzüğü ve para gibi bazı simgeler; toplumsal hayattan, dine, politikaya ve ekonomiye kadar, kültürün tüm boyutlarına girmiştir". (2008:115)

Eğinli ve Nazlı, kültürel sembollerin toplumsal aidiyet duygusunun yaratılmasındaki işlevinin bir topluluğun kendini ulus olarak tanımlaması ve ortak değerleri ve anlamları paylaşarak aktarması ile ilişkili olduğunu söyler (2018:63). Dolayısıyla ilgili topluluğun anlam dünyasına ait olan kültürel sembollerin yer aldığı her şey, aslında etno-sembolün odağında yer alabilir. Tartışma sadece sembolik kaynağın etno-sembol şemsiyesi altında değerlendirilip değerlendirilmemesi ile ilgilidir. Bu ise odağa alınan kültürel sembollerin millet oluşumundaki işlevsel değeri ile alakalıdır. Yani başka bir ifadeyle bireyin, grubun veya topluluğun kültürel sembollere yüklediği anlam ve bu sayede kurduğu iletişim milli kimlik ve milli bilinç anlayışı dolayısıyla da millet olma konusunu destekleme noktası dışında başka anlamlar ifade ediyorsa orada yalnızca kültürel sembolden bahsedebiliriz.

Modernist ve daimiciler etnik köken ve onun millet oluşumundaki rolü üzerinde durmazken etno-sembolistler "etnik bağlardan oluşan çeşitli ağları (ve bunların içerdiği faaliyetleri) millet ve milliyetçiliğin yükselişinde ve devamlılığında en önemli faktör olarak görmektedir" (Smith, 2017: 41). Etno-sembolistler modernistlerin milletler ve milliyetçiğin tarihi dönemlerdeki varlığına ilişkin bakış açısını paylaşmakla birlikte, "sınırlayıcı tanımlarına ve dönemsellik anlayışlarına katılmazlar" (Smith, 2017: 45). Milleti "üyelerinin paylaşılan hatıra, sembol, mit, gelenek ve değerler geliştirdiği, bir tarihi bölgeye ya da 'anavatana' bağlı olduğu ve buralarda yaşadığı, belirgin bir toplumsal kültürü oluşturduğu ve yaydığı, paylaşılan adetleri ve standartlaştırılmış yasaları gözettiği, isimlendirilmiş ve kendini tanımlamış insan topluluğu" (Smith, 2017: 45) şeklinde tanımlarlar. Millet oluşumunda etno-sembolistlerin işaret ettiği başka bir durum ise seçkinlerin kitle üzerindeki etkisidir. "Modernist değerlendirmelerin çoğu, seçkinler ve milli projeleri çerçevesinde oluşturulmaktadır" (Smith, 2017: 47). Tarihsel birikimle oluşan kültürel mirasımız ve bu birikimi anlama ve aktarmadaki rolü ile semboller ve bu sembollerin çözümlenmesiyle seçkinlerin kitle üzerindeki etki gücü tahlil edilebilir yani Smith'in deyimiyle "seçkinlerin ve seçkin olmayanların milleti şekillendiren iki yönlü etkisinin anlaşılması açısından toplumsal kültür ve sembollerin önemi, aynı zamanda oldukça soyut olan millet kavramının gözle görülür ve elle tutulur

somut millet bünyesi halini alarak duyularla idrak edilebilir olduğu süreçlere de ışık tutmaktadır" (Smith, 2017: 49).

Milletin hiçbir zaman tek bir biçimle oluşamayacağına dair çeşitli görüşlerin karşılıklı çatışması üzerine ortaya çıkan çatışma ve yeniden yorumlama meselesi ise "tıpkı homojen bir milli cemaatin veya tek bir milli kaderin asla mevcut olamaması gibi, milletin ve geçmişin hiçbir zaman tek bir versiyon ile sınırlı olamayacağını da göstermektedir. Farklı sınıf, kast, mezhep, bölge ve etnik cemaatler milletin değişik versiyonlarını ve muhalif anlatılarını benimseyebilirler" (Smith, 2017: 50). Çatışma ve yeniden yorumlama meselesindeki temel kazanım tarafların karşılıklı tartışmaları sırasında ortaklıkla birlikte milli ruhun, milli bilincin oluşmasına katkı sağlamasıdır.

> "milli kimlik" konusundaki yinelenen tartışmalar, kimseyi uyuma teşvik etmeseler de tüm katılımcılar arasında milli bilinç düzeyini arttırmaya yardımcı olurlar, çünkü tüm tarafları milli tarihin önemine ve "milli kader" hakkındaki muhalif görüşlerin faydasına odaklanmaya zorlarlar. Bu karşıt görüşler, çoğu zaman tam bir zıtlık içinde olan yapıları vasıtasıyla, milli cemaatlerin üyelerini "kim olduğumuza" ve "varlığımızın hangi amaca hizmet ettiğine" dair temel sorularla bir kez daha karşı karşıya bırakırlar". (Smith, 2017: 53)

Smith'in geçmiş ve şimdiki zaman şeklinde açıkladığı ya da tanımladığı dönemsellik, geçmişe ait anlatıların, kahramanlık cesaret içeren mitlerin ve altın çağların anlatılırken/yeniden benimsenirken millet üzerindeki oynadığı rolün etki gücünü anlama çabası üzerinedir:

> "milletin üyeleri tarafından bir çeşit farazi milli yaratıcılık ve azamet standardının gerileme dönemi olarak algılanır; bu da milletin "özgünlüğü" meselesini ve mevcut neslin milletin tarihindeki eski "altın" çağlara, en azından manevi anlamda dönebilmek için yönlendirilme ihtiyacını gündeme getirir. Bu tipik olarak milli tarihe dair büyük anlatıların oluşturulduğu, ideal veya altın çağlarının tanımlandığı, kahraman ve azizlerinin seçildiği dönemdir". (Smith, 2017: 53)

Etnik geçmiş veya geçmişlerin milletin bugünüyle olan ilişkisi, etno-sembolizmin ilgisinin merkezindedir (Smith, 2017: 58). Geçmişe ait anlatılar milletin varlık bilincinin yüklenmesinde, milli kimlik anlayışının oluşmasında pay sahibidir:

> “Geçmişe ait özellikler, karşılaştırma ve tezat oluşturmanın yanı sıra, biçimlerin devamlılığı aracılığıyla da içinde bulunduğumuzu durumla ilgili anlayışımızı şekillendirmemize yardımcı olur. Yeniden keşfedilen etnik geçmiş veya geçmişler, toplumumuzu ve dünyadaki yerini anlamlandırmamızı sağlayan sınır ve çerçeveler yaratır. Aynı zamanda, algılanan tarihsel ölçüt veya standarda öykünmeyi ve toplumun "esasi özüne" dönüş arzusunu teşvik ederek milleti ve akabindeki milli pratikleri şekillendirmeye yönelik kültürel modeller sunar”. (Smith, 2017: 57)

Etno-sembolistler “milletler ve milliyetçiğin özellikleri, oluşumu ve devamlılığının araştırılması için” (Smith, 2017: 58) geçmiş döneme ait tarihsel analizi ve geçmişin günümüzü ne ölçüde etkilediğinin araştırılmasını önemser. Bunu “tarihsel bir kültür topluluğu türü olarak milletin kültürel tarihini” (Smith, 2017: 58) sunma göreviyle üstlenir. Milletin kültürel tarihini çözümleme meselesi ise “çeşitli milli cemaat türlerini, farklı millet oluşturma rotalarını ve bunların ardışık dönemselliğini belirlemeden önce, kan bağları, kültürler ve siyasi eylemin etkileşimiyle oluşan etnik temellerden başlayarak toplumsal ve sembolik oluşum süreçlerini ortaya koymayı amaçlar” (Smith, 2017: 59). Smith, “birbirini izleyen sosyal ve kültürel öz imgelere ve kimlik anlayışına, belirli bir bölge ve/veya devlet dahilindeki kültürel açıdan tanımlanmış nüfusun ideolojik çatışmalarına ve toplumsal değişimlerine eğilmemiz gerektiğini kastettiğini” söyler (Smith, 2017: 58).

Smith, milletlerin oluşum yönüne odaklanarak “modernist ve daimici anlayışlarda olduğu gibi, özellikle modern dünyadaki milletlerin özellik, oluşum ve devamlılığı ile milliyetçiliğin tarihteki rolünü” anlamaya ve izah etmeye çalışır (Smith, 2017: 61). Ona göre milletler, “üyelerinin gözünde gerçek biliş, duygu ve aidiyet topluluklarıdır… milletleri başlı başına ‘gerçek cemaatler’ ve söylemsel oluşumlardan çok daha fazlası olarak” (Smith, 2017: 63) ele almanın gerekliliğini savunur. Smith, milliyetçilik ve millet meselesinde kavramsal bir anlayışla milletlerin önce geldiğini savunur “çünkü bölgeselleşmiş tarihi kültür toplumunun özerkliğini, birliğini ve kimliğini arayan milliyetçilik için millet fikrinin kendisi ön koşuldur” (Smith, 2017: 64). Tabii ki, bunun gerçekleşmesi için gerekli malzemelerin yani toplumsal ve sembolik süreçlerin önemi yadsınamaz. Demem o ki, “etnielerin sembol, hatıra, gelenek ve mitleri” tarihsel derinliğe ait bu bağlar “yeni milli devletlere toplumsal kültürlerini,

sembolik kriter ve repertuarını, yasa ve adetlerinden pek çoğunu sağlamıştır" (Smith, 2017: 65). Etno-sembolist yaklaşım, milletin oluşum dizisi içerisinde etnojenez süreci de önemser. Etnik cemaati ortaya çıkışından itibaren öteki topluluklardan ayırarak sınır çizimini gerçekleştiren şey, cemaatin özgünlüğünü savunan soydaşlığa dair düşünceler, inançlar ve köken mitleridir. Etno-sembolistlere göre "bir kültürel birlik ve ayırt edilirlik düzeyiyle karakterize olduğu inancıyla milletin "etnik çekirdeğini" aramak, toplumsal ve siyasi kökenlerin izini sürmektir. Bu da gücünün ve sağlamlığının büyük bölümünü etnik dayanışma kanısından alır" (Smith, 2017: 67).

Etno-sembolik perspektiften bakıldığında, "milletler üyelerinin paylaşılan sembol, mit, hatıra, değer ve gelenekler geliştirdiği, tarihi bir bölge veya anavatanda yaşadığı ve oraya bağlı olduğu, belirgin bir toplumsal kültürü yarattığı ve yaydığı, paylaşılan âdetleri ve standart yasaları gözettiği, isimli ve öz tanımlı topluluklar olarak" (Smith, 2017: 72) tanımlanabilir. Yani etno-sembolistler "milletlerin tabiatı gereği isimlendirme, sınır çizme, köken mitleri ve sembolik kültürlenme gibi sembolik etnojenez süreçler temelinde" oluştuğunu düşünür. Etno-sembolistlere göre milletler tabiatı gereği yerli yurtlu cemaatlerdir, yani bu toplulukların çoğu üyesi tarihi bir bölge ve anavatanda yaşayagelmiş ve buraya karşı güçlü bir bağlılık hissetmektedir. Topluluk tarafından yaşanan bu yerler aynı zamanda etnik boyut yaratan alanlar olarak tanımlanır. (Smith, 2017: 72). Millet oluşumunun toplumsal ve sembolik süreçlerinin rolünü önemseyen etno-sembolistler özellikle bu süreçte seçkin sınıflarının milleti biçimlendireceği temelleri de oluşturduğunu düşünür (Smith, 2017: 84).

Etno-sembolizm milliyetçiliği bir ideolojik hareket olarak görür ve "bazı üyelerin gerçek veya olası bir millet teşkil ettiğine inandığı bir nüfus adına özerklik, birlik ve kimlik kazanmak ve bunları sürdürmek şeklinde" (Smith, 2017: 87) tanımlar. Etno-sembolizme göre "milliyetçilik ne paylaşılan duygu ya da bilinçten ibarettir, ne de milletlerin yükselişiyle bir tutulabilir. Milliyetçilik bir millet ideolojisi ve sembolizminden esinlenen aktif bir harekettir" (Smith, 2017: 87). Smith, "birçok milliyetçiye göre milletlerin doğada var olan doğal organizmalar" (Smith, 2017: 88) olarak tanımlandığını, dolayısıyla devletten evvel geldiğini ifade eder. Smith'e göre

“milliyetçi olmayanlara göre ise milletin en iyi tanımı tarihsel kültür topluluğu ya da itibar cemaatidir, dolayısıyla millet yine, belirli bir bölgede baskı ve ihraç tekeli uygulayan özerk kurumlar bütünü olarak tanımlanabilen devletten oldukça farklıdır” (Smith, 2017: 88). Milliyetçiliğin bir takım ana motif ve temalarını ise şu şekilde tanımlar; “özerklik, birlik, kimlik, özgünlük, vatan, şeref, süreklilik, kader” (Smith, 2017: 89-90). Etno-sembolistlerin milliyetçilerin millet oluşumundaki rolünü “ait oldukları cemaatin geçmiş veya geçmişlerini yeniden keşfetmek, ayıklamak ve yeniden yorumlamak, mevcut durumunun algılanışını yeniden şekillendirmek ve böylece cemaatin ıslahına yardımcı olmak” (Smith, 2017: 93) şeklinde tanımlar.

Etno-sembolistler milli devletlerin bozulmadan kalmayı ve nüfuslarının çoğunluğuna cazip gelmeye devam etmeyi nasıl başardığı, ayrıca mevcudiyet ve gelişimlerini sürdürmek için hangi maddi ve sembolik kaynaklardan yararlandığı önemli ve ön planda tutulması gereken sorulardır. Modernistler milli devletin endüstriyel alt yapısının, mali kaynaklarının, siyasi kurumlarının ve askeri örgütlenmenin öneminin altını çizmekte ve onlar için devlet inşası ön planda ve milli cemaat bir sıfat konumunda ikinci planda yer almaktadır. Etno-sembolistler ise millet meselesini merkeze alır. Bununla birlikte milli duygu ve bilincin oluşmasına şekillenmesine ve süreklilik kazanmasına, millete ilişkin fikir ve imgelerin aktarılmasında merkezi rol oynayan sembolik ve kültürel kaynakların önemine dikkat çeker (Smith, 2017: 116). Çalışma içerisinde birçok başlıkta alan çalışmasıyla ilişkilendirerek aktarmış olduğum sembolik ve kültürel kaynakların millet oluşumu ve devamlılığındaki rolüne bu kısımda tekrar değinilmesine gerek görülmemiştir.

2.3 Kültürel Kimliğin Göstereni: Simge/Sembol Kavramı

Türkçede “simge” şeklinde kullanılan sözcük Bobaroğlu’na göre literatüre antik Grekçeden “sembol” olarak geçmiş, Osmanlıca “remiz” olarak adlandırılmıştır. Grekçede “symbolein” diye kullanılan sözcük, “buluşmak, birleşmek” anlamını taşımaktadır. Bobaroğlu sözcüğün giderek felsefe ve mitoloji literatürüne girdiğini ve

kısaltılmış olarak "symbol" diye adlandırılan bu sözcüğün "birleştirici öğe" diye kavramlaştırıldığını söyler. Çalışmasında sözcüğün kazandığı ivme ile deney bilimleri, psikoloji, sosyoloji, teoloji, mistisizm, dilbilim vb. tüm kültürel alanlarda vazgeçilmez bir kavram olarak kullanılageldiğini dile getiren Bobaroğlu'na göre tüm insan olgularında ortak olarak kullanılan simge, her disipline göre, bağlamına ve dizgesine bağlı olarak "özgün anlam yüklemi" ile kavramlaştırılmıştır. Bu nedenle, simge dendiğinde hangi bağlamda kullanıldığı büyük önem taşımaktadır (Bobaroğlu, 2020: 3). Ch. S. Peirce'den aktaran Rifat'a göre simge (symbol) "yorumlayan olmasaydı kendisini gösterge yapan özelliği yitirecek olan göstergedir" (akt. Rifat, 2009: 32). Başka bir ifadeyle:

> "simge insanlar arasında uzlaşmaya dayanan bir göstergedir. Sözgelimi, doğal dillerdeki sözcükler uzlaşmaya dayalı birer simgedir; çünkü bir sözcük belirttiği şeyi yalnızca bu anlama geldiğini anlamamız sayesinde belirtmiş olur. Ayrıca matematikte ve kimyada da simgeler vardır. Bir başka örnek de terazi figürünün adaletin simgesi olmasıdır". (akt. Rifat, 2009: 32)

Bobaroğlu'na göre ise,

> "Simge, insanın kavrama ve imgelem gücünü uyarır. Bunun yanında, yaşanmış duygu ve düşünceyle anlamlı deneyimleri "yeniden canlandırmaya" olanak verir. Simgenin işlevsel gücünü bilen ve Hermetik geleneğe bağlı ezoterik ekollerde çeşitli özgün simgelerle çalışmak önemsenmektedir" Bobaroğlu bunun nedenini simgenin sağladığı olanaklarda aramak gerektiğini söyler". (2020)

Bobaroğlu, simgenin temel özelliklerini ise şu şekilde sıralar;

> "- yansıtıcıdır
> - gösterirken gizleyen bir özelliğe sahiptir.
> - izleyiciyi düşünsel etkinliğe çağırır.
> - temsil ettiği soyut ve aşkın değerlerin anımsanmasını, anlaşılmasını paylaşılmasını sağlayan bir anahtardır.
> - inisiyeler arası tanıma, tanışma ve anlaşma aracı olarak işlev görür.
> - belli bilgi ve anlayışı, âşina olmayanların bilincinden gizler ve âşina olanlara açar.
> - sezginin ve keşfin anahtarıdır.
> - arketipleri (ilk örnekler) gösterdiği gibi onları yeniden üretir". (Bobaroğlu, 2020: 4)

Bobaroğlu'na (2020: 4) göre simgeler zamandan ve mekândan bağımsız bir hakikati gösterirler. Başka bir deyişle, zaman-mekânı aşkın bir "ide"yi, bir "ilke"yi gösterebilmek yalnızca simge ile olanaklıdır. Simgenin farklı bir niteliği de farklı zaman ve mekânda ortak doğası olan nesneleri gösterebilmesidir ve simgenin en temel üç özelliği vardır.

> "- bir ilkeyi gösteriyor olması
> - farklılıkları birliğe getirmesi
> - çok anlamlılığa açık olması". (Bobaroğlu, 2020: 4)

"Simgenin nesneleştirilmesi simgenin niteliğini bozar, onun çok anlamlılığını ortadan kaldırır ve dogmalaştırır; çünkü simge "kavramlarla açıklanarak tüketilemeyenin mührü ve anahtarıdır. Farklılıklar arasındaki bağ (correlation), aynı zamanda karşıtların birliği (coincidentia oppositorum) olarak simgeyle gösterilir" (Bobaroğlu, 2020: 5). Cohen'e göre simgeler, öteki şeylerin yerine geçmek veya farklı şeyleri yansıtmaktan fazlasını karşılar. "Aslına bakılırsa, tüm yaptıkları bundan ibaret olsaydı geçerliliklerini kaybederlerdi. Simgeler aynı zamanda kendilerini kullananlara, anlamlarının bir kısmını kendilerine kazandırmalarına izin verir" (Cohen, 1999: 11-12). Simgeler anlam açıklamaktan öte, aynı zamanda kişinin deneyiminin yön verdiği biçimde anlam ortaya koymamıza vesile olur.

> "yaş, hayat, baba, temizlik, toplumsal cinsiyet, ölüm, hekim, bunların hepsi, aynı dili kullananların ya da bu kategorilerin ifade edildiği ve işaretlendiği aynı simgesel davranışa katılanların paylaştıkları simgelerdir. Ama bu simgelerin anlamları aynı biçimde paylaşılmaz. Simgelerin her birinin anlamı, bireyin kendine özgü tecrübesinin dolayımından geçer. "Babalık" üzerine düşündüğüm zaman, benim genel olarak ebeveynlik hakkındaki düşünümlerim benim babalık tecrübem ve benim çocukluk tecrübem tarafından biçimlendirilir. Yönetim yetkisinin devri için yapılan referandumda oy kullanan bir İskoçsam ben eğer, kendimi yalnızca ingilizlik çerçevesinde değil, kendi kişisel tecrübem –Shetlandh bir balıkçı Kincardinli bir çiftçi, Fifeli bir madenci ya da Clydesidelı bir gemi yapımcısı, baba, oğul, kardeş, bilinemezci, müziksever, sosyalist vb. olarak –aracılığıyla "İskoçluk" üzerine düşünme bağlamında da yoklamalıyım. Simgeler anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlar bize". (Cohen, 1999: 11-12)

Simgelerin anlam kapasitesi ve insanlarla iletişiminin gerçekleşmesi ancak simgelere yüklenen anlamlar ekseninde gerçekleşir. “Bir göstergede, gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin kurulmasına anlamlama denir. Bir göstereni gördüğümüz ya da işittiğimiz zaman, onun gösterileni yani ne anlama geldiği zihnimizde oluşmaktadır. Anlama süreci de böylece başlamaktadır” (Çağlar, 2012: 26). Düzanlam ve yananlam kavramları ise L. Hjelmslev'in göstergebilim incelemeleri açısından önem taşıyan kavramlar ikilisidir. “Bu, en yalın biçimiyle, herhangi bir birim, ilk anlamının (düzanlam) dışında, bağlama ve ilişkilere göre başka ve yeni anlamlar (yananlam) da içerir demektir” (Rifat, 2009: 38). Düzanlam ve yan anlam olguları gösterge dizgelerinden anlamlamanın çözümlenmesinde rol oynayan gösterenlerdir. “Kavramlar, birinci aşamada gerçek dünyanın (gösterilen) zihnimizdeki soyutlanmış, genelleştirilmiş karşılıklarıdır (gösteren). İkinci aşamada, yani iletişim/dışavurum aşamasında ise, kavram gösterilen, dışa vurma biçimde (ses imgesi, görüntü imgesi vb.) gösteren olur” (Çağlar, 2012: 26). Bu nedenle simgesel anlamı çözümlemenin yolu aslında anlamın gerçekleşmesini sağlayan “kodlar” aracılığı ile gerçekleşmektedir.

2.4. Anlamın Taşıyıcı Unsuru Olarak “Kod” Kavramı

Kültürel temsillerin ve yapıların sembolik anlamlarının yüklü olduğu kodlar, sembolik unsurların çözümlenmesinde işlevsel öneme sahiptir. Kodlar temsillere ilişkin anlam yüklü referanslardır.

> “Göstergebilim içinde önemli yer tutan bir unsur olan kodlar, içinde göstergelerin düzenlendiği ve göstergelerin birbirleri ile nasıl ilişkilendirileceğini belirleyen sistemlerdir. Kod bir kültür ya da alt kültürün üyelerinin paylaştığı bir anlam sistemidir. Hem göstergelerden hem de bu göstergelerin hangi bağlamlarda ve nasıl kullanılacaklarını ve daha karmaşık iletiler oluşturmak için bir araya getirilebileceklerini belirleyen kurallar ya da uzlaşımlardan oluşur”. (akt. Çerezcioğlu, 2007: 31)

Kod sözünü “anlamlandırma sistemini” açıklamak için kullanan Fiske “kodların paylaştıkları bir takım ortak özelliklerden bahseder” (akt. Çerezcioğlu, 2007: 31).

> "Fiske'ye göre kodlar anlam taşırlar ve birimleri çeşitli yollarla kendilerinden başka bir şeye gönderme yapan göstergelerdir. Kullanıcıları arasındaki bir anlaşmaya ve paylaşılan kültürel bir ard yöreye dayanırlar. Yani kodlar ve kültür dinamik biçimde iç içedir. Ayrıca kodlar tanımlanabilir bir toplumsal ya da iletimsel işlevi yerine getirirler ve uygun medyalar ve iletişim araçlarıyla aktarılabilirler". (akt. Çerezcioğlu, 2007: 31-32)

Kod ve iletişim, semiyoloji teorisine ilişkin iki anahtar kavramdır. Gönderici ve alıcı için "kod" ortak bir haberleşme kanalıdır (akt. Dönmez, 2011: 153). Çerezcioğlu'na göre "kodlar insan yaşamının en önemli anlam aktarım araçlarından biridir. Hepimiz kodlanmış bireyler olarak karşı tarafa kendimizle ilgili anlamlar aktarırız" (2007: 32). Çerezcioğlu, giyim kuşam, takılar, saç biçimi vb. pek çok öğenin birey olarak toplum içinde kendimizi ifade etme, ait olma/farklı olma gibi pek çok mesajı taşıyan birer kod olarak iş gördüğünden bahseder (2007: 32). Silverman (1997) büründüğümüz giysilerin ve onlara yüklenen anlamların farklılığını hippiler örneğiyle ele alır. Erkekte uzun saç ve belirli bir giyim biçimine hippilerin ve muhafazakâr kesimin yüklediği farklı anlamlar üzerinden yaklaşır ve sonuçta tüm yorumların temelde, kimin kimlerden olduğunun anlaşılması ile ilintili olduğunu belirtir (akt. Çerezcioğlu, 2007: 32) Anlam ise bir kodun kalkış noktasıdır, bir koda doğru hareket etmemizi sağlayan ve bir kod içeren şeydir (akt. Dönmez, 2011: 152).

Semiyolojinin anlam yüklü algı nesneleri için daha çok gösterge sözcüğünü kullanma eğiliminde olduğundan bahseden Dönmez, göstergeler içindeki anlamların 'sayı', 'renk', 'ses', 'şekil' gibi işaretlerle, yani kodlarla alıcıya taşındığını belirtir. Dönmez tüm algılanabilen nesneler ve nihayetinde müzikteki ve müzik metindeki algı nesneleri için "kod" kavramını önerir (Dönmez, 2011: 153). "Müziksel kod kavramı tını ile medya imajları, biyografik detaylar, mod tarihi ve sosyal çağışımlar gibi müzik dışı unsurlar arasındaki ilişkiyi" kuramlaştırma yolunu sunar. "Müziksel kod bir anlam sistemi ile bir söz dizimi sistemi arasındaki ilişkiyi, bir içerik ve ifade ilişkisi olarak tanımlayan müzikal iletişim yolu olarak açıklanabilir" (akt. Çerezcioğlu, 2007: 34). Middleton'a göre ise müzik, çoklu parametrelere sahip bir sistem olarak perde, akort, yapı (structure), ritim ve tını gibi tamamen kendine ait müziksel kodlar içerir. Bir şarkıdaki bir figür ya da cümlenin yaygın olarak tekrarlanması geleneksel bir kural

olarak saptanır ve o şarkının biçemine ya da türüne ilişkin bir kod halini alabilir (akt. Çerezcioğlu, 2007: 34). Kültürel kimliğin dışa vurulmasını sağlayan göstergeler ise ancak bunu içerdikleri kodlar/işaretler aracılığıyla gerçekleştirirler (Dönmez, 2011: 153).

2.5. Bir Simge Olarak: Karapapak

Anayurtlarından ayrılan topluluklar farklı bir alana yerleşseler de "birlikte grup oluşturmak ve ortak bir kimliği talep eden diğer gruplarla ilişkileri uzaktan sürdürmek için bir bağ oluşturma sayesinde belirli bir yerde yaşar" (Bruneau, 2015: 72). Bruneau'a göre bu ilişki "aile, topluluk, dinsel, sosyo-politik ve ekonomik bağlar ya da diaspora üyeleri veya onların atalarının maruz kaldığı bir travmanın ya da felaketin ortak hafızası" (Bruneau, 2015: 72) şeklinde farklı biçimlerde gerçekleşebilir. En önemlisi de "bir diaspora, kendi topluluklarını ayıran uzaklık engelinin üstesinden gelmesine ve yeniden oluşturulmasına olanak sağlayan sembolik ve ikonografik bir başkente sahiptir" (Bruneau, 2015: 72).

Borçalı'daki gözlem ve görüşmelerimde olduğu kadar oradan göç edenlerin-Kars özelinde- göç ettikleri yerde kültürel özgünlüklerini sergileme fırsatı buldukları her alanda Karapapak başlığını simgeleştirip ondan nasıl yararlandıklarını ve her fırsatta Borçalı'dan *Atayurt* olarak bahsetmelerini farkına varmam bu başlık üzerinde çalışmama ve bağlantı kurmama neden oldu. Somut yani maddi bir nesne üzerinden özellikle milli duygularını, milli aidiyetlerini ve uzak geçmişteki kahramanlık anlatılarını, kendi topluluklarına ait olmanın ve en önemlisi de kimliklerine anlam yüklerken Karapapak başlığını simgesel düzeyde kullanmalarını Gottman'ın geliştirdiği "ikonografi" kavramıyla ifade etmek konunun anlaşılır olmasında daha da işlevsel olacaktır. "Bir diasporanın kendi kimliğini bir kuşaktan diğerine taşıyarak varlığını sürdürebilmesi için kendi içerisinde kendi ikonografisinin temel unsurlarına yoğunlaşabildiği, bir dinsel, kültürel ve siyasal niteliğe sahip periyodik toplanmalar için mümkün olduğunca çok yere sahip olması gerekir" (akt. Bruneau, 2015:75).

Bruneau'ya göre Gottmann'ın geliştirdiği "ikonografi" kavramı, Türkiye'nin Karadeniz bölgesindeki Pontus Yunanlılarının Kuzey Yunanistan'da yeniden kurdukları manastırlar gibi, gözle görülebilir ve elle tutulabilir simgelerin önemini gösterir. Bruneau'ya göre bu tür simgeler, sosyal ağların pekiştirilmesine ve zor sürgün zamanlarında onların korunmasına katkıda bulunur ve bir ikonografiyi oluşturan simgeler din, siyasal geçmiş (hafıza) ve sosyal örgütlenme olarak üç ana alana benzer. "Din, muhteşem tarihsel hatırat, bayrak, toplumsal tabular, bağlanılmış ve iyi temeller üzerine kurulmuş gömülü çıkarlar, ikonografi olarak adlandırılan şeyin tüm parçalarıdır" (akt. Bruneau, 2015: 75). Bruneau'nun yaklaşımı 2017 tarihinde Kocaeli'de Dünya Karapapak Türkleri Birliği'nin genel kurulunda o dönem başkanlık yapan Seyfullah Türksoy'un tarihe ve kültüre atıfla geçmişe yönelik konuşmasında karşılığını bulur;

> "Yeni yapılanmalar gerçekleşecek ve bunlarda gençlerle bayanlar yer alacak. Adriyatik'ten, Çin Seddi'ne kadar bir hayalimiz var, çabalarımız sürecek. Nerede bir Türk'ün acısı, sancısı varsa yüreğimiz orada olacaktır. Terekemeler hakkında yalan, yanlış şeyler biliniyor. Bir akademik komisyon kurularak araştırma yapılmasını ve bunun herkese anlatılmasını sağlayacağız. Kavga ve polemik bizim işimiz olmamalı. 44-50 ilde yer alan Karapapak Türklerini toplayarak, kucaklaşmamız lazım. Karpat akil adamlar birliği kuruldu, bu daha önceden de yapılmalıydı". (Türksoy, 2017)

Etnojenez süreç açısından Smith "etnik" cemaati diğer kültürel topluluk türlerinden ayıran şeyin Walker Connor'ın deyimiyle, ne kadar kurgusal olursa olsun "soydaşlığa" dair paylaşılan inançlar olduğunu söyler. Smith'e göre ethnielerin veya etnik cemaatlerin köken ve gelişimini, üyeleri arasında soydaşlık inancı yaratılmasını destekleyen başlıca toplumsal ve sembolik süreçler bakımından haritalandırmamız gerekmektedir. Ortaklaşalıkların adlandırılması, yabancılarla kıyasla sınır tanımları, köken mitleri ve sembolik kültürlenme faaliyetleri, bunlardan bazılarıdır (Smith, 2017: 67).

Fotoğraf 2. Dünya Karapapak Türkleri Birliği Genel Kurulu 2017 Kocaeli

Genel kurulun yapıldığı gün Karpat tarafından salonda yer alan tüm konuklara ve birlik üyelerine topluluğun tarihsel geçmişinin, birlik ve beraberlikle birlikte farklılığının bir sembolü olarak Karapapak dağıtılmıştır. Bu simgeler, kendi komşularından farklı olarak diğer simgelere bağlı olan, bir halkı tekilleştiren sanal bir inancın objesidir. Yurttaşların akıllarında ulusal ikonografinin kökleştirilmesi, aile ve okul tarafından çok erken çocuklara aktarıldığı için tümüyle daha derindir (Bruneau, 2015: 75). Bruneau'ya göre bu, tartışmasız biçimde, mekân açısından sosyo-politik bölünmenin temel faktörünü oluşturmaktadır. Aynı zamanda bir diasporanın ev sahibi toplum içerisinde seyrekleşmiş olmamasına ve kendi ayırt edici kimliğini muhafaza etmesine olanak sağlayan da budur (2015: 75). Kendilerine dönük manevi birliktelik ve topluluğun ortak belleğini somutlaştırmak için kimliğe dair ısrarlı vurgu, bazı durumlarda etnik yani "Türklük" temelinde vücut bulur. Geçmişte yaşanan toplumsal bir travma topluluk bağının güçlenmesinde önemli bir etkendir. Jeffrey C. Alexander'ın (2012) kolektif travma ile ilgili açıklaması önemlidir.

> "Ağır travmanın sosyal etkileri bir kolektif travma belleği oluşturabilir ve kolektif travma belleğinde tarihi hatırlamalar, psikiyatrik tedavi ve

> kuşaklararası süreç önemli rol oynar. Ağır travma yaşamış halklar, olayları her kişi özel olarak yaşamasına rağmen kişi olarak değil grup olarak etkilenir". (akt. Greve ve Şahin, 2019)

18 Ocak 2022 tarihinde Azerbaycan Cumhuriyeti Kars Başkonsolosluğu tarafından 20 Ocak Bakü Katliamı[4] olarak tarihte hatırlanan "Kara Ocak" adıyla da bilinen hadisenin 32. yıldönümü münasebetiyle şehitleri anma töreninde bazı katılımcılar tarafından "Karapapak" yine bir sembol olarak kullanılmış ve Türklük çatısı altında birliktelik mesajı verilmiştir. Smith'e göre milletlerin oluşumunu açıklayabilmenin yolu hem sosyolojik hem de tarihsel bir yaklaşım gerektirir. Smith, sosyolojik temellere odaklanarak etno-sembolistlerin atacağı ilk adımın bir kültürel birlik ve ayırt edilirlik düzeyiyle karakterize olduğu inancıyla milletin "etnik çekirdeğini" aramak, toplumsal ve siyasi kökenlerinin izini sürmektir. Bu da gücünün ve sağlamlığının büyük bölümünü etnik dayanışma kanısından alır (Smith, 2017: 67).

Fotoğraf 3. 20 Ocak Bakü Katliamı Anma Programı

[4] 1990 Ocak 19'u 20'sine bağlayan gece Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ağır silahlarla Bakü'ye girerek, aralarında kadın, yaşlı ve çocukların da bulunduğu 147 sivil insanı katletmiş ve yüzlercesini de yaralamıştır (2022, Azerbaycan Cumhuriyeti Kars Başkonsolosu anma töreni davet içeriği)

Etnik sembol olarak kullanılan söz konusu objenin "siz ve biz sınırlarının çizilmesinde etkin rol oynadığı ve bu nedenle gizli bir iletişim dili ortaya çıkardığı söylenebilir" (Kaya, 2000:133). Topluluğun farklı koşullarda kültürel birlik ve etnik dayanışmayla birlikte şanlı geçmişlerini vurgulamak ve yüceltmek için Karapapak kimliğini ön plana çıkarmak amacıyla kullandığı bu sembol, travmatik bir hadisenin ardından yerini daha geniş kimliksel bir ifadeye bu defa Türklük kimliğine bırakmıştır.

Cohen'e göre simgelerin etkin olmalarının nedeni kesinlik barındırmamalarıdır. Barındırdıkları anlam kısmen öznel olmakla birlikte ortak genel dili konuşabilmeleri, benzer tarzlarda davranabilmeleri, aynı ritüellere katılabilmeleri, aynı tanrılara dua edebilmeleri, benzer giysiler giyebilmeleri şeklinde ideal kanallara sahiptirler. Cohen böylelikle simgelerin bireysellik ve genelliği uzlaştırılabileceğini düşünür.

> "Tıpkı simgenin genel biçiminin kendisine atfedilen çeşitli anlamları toparlaması gibi, bir topluluğun simgesel repertuarı da topluluk içerisinde bulunan bireysellikleri ve öbür farklılıkları toparlar ve bu farklılıkların ifade edilmesine, yorumlanmasına ve sınırlandırılmasına yarayan araçları sağlar. İçerisinde bireyselliğin tanınabilir olduğu silsileyi sağlar". (Cohen, 1999: 20)

Cohen'e göre simge repertuarı farklılıklardan oluşan gerçekliği görünenin benzerliğine dönüştürme gücüne sahiptir. Bu sebeple insanlar ayıt edici özelliklerine karşın topluluğu "ideolojik bir bütünlükle donatabilirler. Simge repertuarı, topluluğun kendi üyelerini hem birbirleriyle hem de dışarıyla olan karşıtlıklarına rağmen birleştirir ve böylelikle topluluğun sınırlarını oluşturup gerçeklik kazandırır" (Cohen 1999: 20).

3. BÖLÜM

KARAPAPAK KİMLİĞİNİN BİLEŞENLERİ

3. BÖLÜM

KARAPAPAK KİMLİĞİNİN BİLEŞENLERİ

3.1. Karapapak Türklerinde Kimlik- Tireli/Çoklu Kimlik

Kimlik, en açık anlamıyla "kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların 'kimsiniz, kimlerdensiniz?' sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlardır" (Güvenç, 1995:3). Bu yanıtları verirken bir noktada geçmişle bağlantı da kurarız. Bu noktada Stuart Hall'ın söylemiyle kimlikler aynı zamanda "geçmişin anlatıları tarafından konumlandırdığımız ve kendimizi içinde konumlandırdığımız değişik tarzlara verdiğimiz adlardır" (Huyssen, 1999: 11). Gürcistan Borçalı bölgesindeki Karapapaklar kendilerini tanımlarken üst kimlik olarak "Türk" söylemini kullanmaktalar. Üst kimliğin ardından gelen aidiyet ise soyla, demografik yapıyla, üretim biçimleriyle ve tercihlere dayalı olabilmektedir. Sözgelimi Kafkas Türkü, Azerbaycan Türkü, Gürcistan Türkü, Borçalı Türkü, Karapapak, Terekeme, şeklindeki aidiyet söylemleri bu çerçevededir. Yani kimlik, "kim olduğumuz ve nereden geldiğimiz" (Taylor, 1996: 48) anlamına gelmektedir. Borçalı Bölgesi Karapapak Türkleri kendilerine yöneltilen "nerelisin?" ve "kimsin?" şeklindeki soruların cevabının yanlış olarak "Azerbaycanlı" olarak verildiğinden bahseder. Bu bir kimlik krizidir aslında. "Sen nerelisin?" sorusunun cevabının yaşanılan yer ile alakalı olduğunu ve verilecek yanıtın "Gürcistanlıyım" olması gerektiğini vurgulayan Yusubov'a göre "Gürcistanlıyım" ifadesinden etnik aidiyet anlaşılmaz. Çünkü Yusubov, Gürcistan'da yaşamasına rağmen "Türk" kimliğine sahiptir;

> "bizim etnik kimliğimiz nedir? "Azerbaycanlı" bu hangi sorunun cevabıdır. Sen nerelisin? "Azerbaycanlı" ben niye "Azerbaycanlı" yazmalıyım o zaman. Ben Gürcistanlıyım, Gürcistanlı dediğimde bir etnik grup yok. "Gürcü" var ama ben "Gürcü" değilim, ben "Türküm". (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019)

Taylor “en çok değer verdiğim bazı şeyler, benim için ancak sevdiğim kişi aracılığıyla ulaşılabilecek şeylerse, o zaman o kişi kimliğimin bir parçası durumuna gelir” (Taylor, 1996: 48-49) demektedir. Birey kendi kimliğini, başkalarının kendisi karşısındaki konumlanışını tecrübe ederek inşa eder. Yani “öteki” ile bir diyalog olmaksızın kimlik inşa etmek mümkün değildir” (Kaya, 2011: 8). Bu bakış açısıyla “ulusal, bireysel, siyasal, toplumsal ya da etnik, tüm kimlikler “ötekinin” tanıma, tanımama ya da yanlış tanıma tutumları tarafından” (akt. Kaya, 2011: 8) belirlendiğini söylemek mümkündür. Kamusal alanda aidiyet kimliklerini rahatça ifade edebilmenin gerekliliğini zihinlerinde kurgulayan Karapapaklar öteki ile girdiği diyalogda güçlü aidiyet tutumları söz konusudur;

> “Kendi kimliğinden korkan, kendi kimliğini bilmeyen insan değil benim gözümde. Bende öyle yani kimliğimi kim sorarsa şahsen Gürcü’de sorsa, Tiflis’te Gürcü dostlarım çok. Bana çokta yardım ediyorlar, Allah razı olsun. Benim kim olduğumu biliyorlar yani. Anam kim? Ben nerden geldim? Soyum, köküm nerden gelmiş? onu tam olarak bildiğim için, Türklüğümden gurur duyuyorum. Korkmamamız lazım. Çünkü korkarsak burada yaşayamayız, eziliriz”. (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

Yaşadıkları ülkede çoğunluğun içinde yaşamanın verdiği zorluklar nedeniyle kendilerini çokta rahat ifade edemeyen Borçalı bölgesi Karapapak Türkleri, duruma göre “Borçalı Türkü” ve “Gürcistan Türkü” kimliklerine aidiyet hissederler. Ulus devlet içinde kendilerini azınlık olarak hissetme dışlanma, ayrımcılık ya da benzeri uygulamalar kaygısıyla aynı zamanda farklılığını vurgulama ihtiyacıyla kimliksel aidiyette heterojen bir yapı sergilemekteler;

> “Başka bir ülkede yaşadığımız için bunu cesaretle diyemiyoruz. Ancak biz “Borçalı Türküyüz”, bu böyledir. Ama ben şahsen her yerde ben “Gürcistan Türküyüm” diyerek bağırarak, haykırarak söylüyorum”. (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

Modern zamanlar öncesinde insanlar kimlikten aynı zamanda tanınmaktan söz etmiyorlardı. “Bunun nedeni kimlikleri bulunmadığı için değil, bu kimliklerin tanınmaya dayanması nedeniyle de değil, tam tersine bu kavramlar, sorun yaratmaktan

öylesine uzaktı ki, böyle adlar altında konulaştırmalarına gerek bile duyulmuyordu" (Taylor, 1996: 49-50). "Taylor göre kimlik sorunları tipik olarak modern bir kaygıdır. Sadece modern insan, kendi değerlerini yaratma, seçme, kendini tanımlama ve eşsiz olma anlamında bir kimlik taşır" (akt. Doytcheva, 2016: 56). Yani "kimlik modern insanın temel bir gereksinimidir" (akt. Doytcheva, 2016: 55). Osmanlı Tarihçisi Zeynep Türkyılmaz Gümüşhane yakınındaki Kurum Vadisi'nde yaşamış ve Rumca konuşan Müslüman madenciler ile ilgi çalışmasında "çift dinlilik" ve "çift dilliğe" değinmektedir. Günümüzde kimliğe işaret eden dil, din gibi olguların geçmiş dönemde tanınmaya dayalı bir anlam ifade etmediğinden bahseder;

> "Rumca konuşuyorlardı. Muhtemelen Türkçe de biliyorlardı. Çünkü maden bölgeleri ağırlıkla Rumların olduğu bölgelerdi ve Gümüşhane metropolitliği aslında aynı zamanda Rum madencilere has bir metropolitlikti ve o madenler kapandıktan sonra oradaki insanlar çeşitli bölgelere dağılıyorlar ve Yozgat'taki Akdağ madeni de gittikleri yerlerden bir tanesi. Mesela onların net olarak Türkçe konuştuklarını biliyoruz. Dolayısıyla din ile dil kimlik olarak örtüşmüyor ya da birbirini kısıtlamıyor. Rumca konuşan Müslümanlar veya çift dinliler var… İlginç bir şekilde hem Trabzon'da hem Akdağ Madeninde mesela Rumca konuşmak hemen bir dini kimliğe işaret etmiyor". (Türkyılmaz, 2020)

Türkyılmaz'ın yukarıdaki ifadesi kimliğin tanınmaya dayalı ve ayrıştırıcı malzemelerinin –dil, din- aslında modern zamanda ortaya çıktığının bir göstergesidir Türkyılmaz çalışmasında o bölgedeki kolektivitenin kendi varlıklarını sürdürebilmek için kimlik konusundaki esnekliklerine de dikkat çeker. Esnekliğin kaynağı ise kolektivitenin birbirinden farklı deneyim ve koşullar verdiği tepkidir. Gümüşhane yakınındaki Kurum'da yaşayan Rumca konuşan ve Müslüman olan bu insanlar 1857'ye kadar hem Müslüman hem de Ortodoks dinlerinin ibadetlerini bir arada sürdürmüşler. Buradaki insanlar bir kimliği bırakıp diğerine geçmemiş iki kimliği de bir arada deneyimlemişler yani cuma günü camiye, pazar günü kiliseye gitmişler. Türkyılmaz, bu durumun bugünkü kimlik algılarımızın ne kadar sterilleşmiş ve tek tipleşmiş olduğunu gösterdiğine dikkat çeker. Bir de çift din taşımayıp 17. yüzyıldaki Müslümanlaşmasıyla birlikte dilini koruyan fakat dinini uzun süreçte kaybeden Hristiyan Rumlar bölgede

yaşamış. 19. yüzyılda ise toplu olarak din değiştirerek Hristiyanlığa dönme kararı almışlar. Hristiyan kalmaya devam edenler ile Müslüman olan Rumlar sorunsuzca bir arada yaşayabilmişler (Türkyılmaz, 2020).

Gürcistan bölgesindeki Karapapaklar benzer yaşam deneyimleri sergilerler; "*Benim babam derdi: Biz din içinde din besledik, dil içinde dil besledik*" (Ayde Gülizar, Görüşme, 12.10.2019). Bu söylem aslında o yıllarda yaşanılan gerilimi yansıtır. Fakat görüşme yaptığım kişilerin hepsi özellikle Sovyetler Birliği döneminde hem etnik hem de dini kimliklerini özgürce ifade edebildiklerinden ve dillerini rahatça konuşabildiklerinden bahsederler. Sorun ise Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bağımsızlığını ilan eden Gürcistan'ın ilk yıllarında artan milliyetçilik hareketleriyle ortaya çıkar. O dönem yaşanan ayrımcı ve ırkçı atmosfere rağmen Borçalı bölgesindeki Karapapaklar Gürcistan'a karşı milli bir bağlılık hissederler. Ayde Gülizar bu bağı babasının sözleriyle şöyle aktarır;

> "Doğdum açtım gözümü ki anam derdi ki sen ağlamadın
> Ben yakın gittikçe çattın yüzünü beni anne deyip kucaklamadın
> Ben kafi diyorum dedim ay ana aldığım nefesim etim kanımdı
> Sen doğdun o verdi nefesi bana biri annemdir, diğeri Gürcistan'dır".
> (Görüşme, Ayde Gülizar, 12.10.2019)

Kafkas bölgesindeki "Azerbaycan Türkü, "Gürcistan Türkü, "Borçalı Türkü" gibi ifadelerin geçmişte olmadığını sonradan ortaya çıktığını hatta Türk milletini sevmeyenler tarafından icat edildiğini düşünen görüşmeci düşüncesini şöyle aktarır; "Aslında Türk birdir. Bu şimdi bölmek, parçalamak isteyenlerin işi. Mesela zamanında kimlerin işinde yaramış? Türkü sevmeyenlere…" (Musa Nebioğlu, Görüşme, 12.10.2019) yine önceki dönemlerde ne bölgesel aidiyet ne de coğrafi nedenlerle bir tanımlama söz konusuydu, sadece üst kimlik olarak Türk tanımlaması kullanılmaktaydı; "Sovyetlerin 1930'lu yıllarına kadar Azerbaycanlıların ve Borçalıların nüfus kâğıdında, doğum kâğıdında milliyet olarak Türk yazılmış. Bugün hala o belgeler var. Stalin zamanında yani" (Musa Nebioğlu, Görüşme, 12.10.2019). Gürcistan Azerbaycanlıları

Kongresi Başkanı Hüseyn Yusubov'un ifadeleri aynı perspektifle koşullar karşısında kimlik biçimlerinin "akışkan" yapısına referans gösterilebilir;

> "Biz son senelere kadar, yani sekseninci senelere kadar, Türkiye ile aralar açılana kadar Borçalı'daki Türkler kendimizi tanıtırken "Müslümanız" derdik. Müslüman deyince anlaşılırdı bizim kim olduğumuz. Mesela, benim dedem yüz yaşına kadar yaşadı. Dedemin pasaportunda "Türk" yazılmıştı. Ne Kafkas'ı ne Anadolu'su ne Karapapak'ı ne Altay'ı vardı. Sadece "Türk" vardı". (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019)

Fotoğraf 4. Nüfus Cüzdanı Örneği

Ulus, dünya sisteminin siyasi yapılanmasından doğmaktadır. Bugün Birleşmiş Milletlerin üyesi olan devletlerin hepsi modern dünya sisteminin yaratımlarıdır. Bu devletlerin çoğu bundan yüz ya da iki yüz yıl önce ne isim ne de idari birim olarak vardılar (Wallerstein, 2007: 102). Toplumsal yapıyı etkileyen dönüşümle birlikte oluşan,

> "Modern toplumlar demokrasi, yurttaşlık ve geniş kitleleri içeren halk egemenliği ilkeleriyle ulus-devletlere dönüştüler. Modern ulus-devlet geçmişin tebaalarına kanun önünde eşitliği, siyasal katılımı, keyfi muameleye karşı güvenceyi, zayıflara ve yoksullara korunmayı, toplumsal adaleti ve güveni vadediyordu ama öte yandan yeni ulus-devlette etnik aidiyet, devlete karşı sadakat ve sadakatsizliğin belirlenmesinde belirleyici ilke haline gelmekteydi". (akt. Serdar, 2015: 99)

Ulusun bir parçası olmanın anlamı dışarıdan olmamak demek aslında "bu vaat edilen fırsat, adalet ve dayanışmanın parçası olmak için şarttı" (akt. Serdar, 2015: 100).

Sayısal olarak etnik, din ve dil bakımından başat olmayan azınlıkları tek potada eriterek ulusun bir parçası haline getirmek için "hâkim etnisitenin seçkinleri yeni devleti ele geçirip eğitim ve dil politikalarıyla birleşmiş bir ulus, vatandaşlık ve egemenlik inşası işine girişti" (akt. Serdar, 2015: 100). İnşa ile birlikte oluşan "ulusal kimlik ve diğer kolektif kimlikler (kültürel, etnik) "ortak" paylaşımlar çerçevesinde tanımlanarak grup aidiyetini öne çıkarıyor ve kimlik zaman içerisinde değişim sürecine girse bile bir grup tarafından paylaşılan tarih, ortak bellek ve "biz" olmak kimliği belirleyen en temel öğeler arasında yer alıyor (Şimşek, 2016: 9). Bu açıdan bakıldığında ulus içerisinde yer alan çeşitli kolektiviteler ulus devletin bütünleştirici ve diğer yandan da belirli bir bütünün parçası oluşturmayı çabalayan bir inşa olması sebebiyle tektipleştirici kimlik biçimi içerisinde kendi farklılığını pekâlâ vurgulama ihtiyacı taşırlar.

Ayşe Serdar'ın "Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür" adlı çalışması Lazların etnik sınır inşasının yerel ve merkezi politik ve ekonomik yapılarla ilişki içinde nasıl şekillendiği ve inşa edildiğini ortaya koyar. Bir görüşmeciden, Lazcanın, gitgide kırsallık, yoksulluk ve cahiliyetle aynı görülmeye başlandığını ve 1930'lardan itibaren orta sınıf memur ailelerde artık kimsenin Lazca bilmediğini, sahil kesiminin daha da çok Türkçe konuştuğunu, Lazcanın ise yüksek dağ köylerinde devam ettiğini aktaran Serdar'ın aynı görüşmeciden "*Lazca devletin sokulabildiği yerlerde bitmiştir*" (Serdar, 2015: 105) şeklindeki aktarımı önemlidir. Ulus-devlet inşasındaki tek tipleştirici kimlik yaratma çabası ilgili kolektivitenin kendi kültürel kimliklerini ve aidiyetlerini kaybetme endişesi sonucu dirençle karşılaşmıştır. Tabii kolektivitenin bu direncine yardımcı olan bir diğer unsur bölgenin coğrafyası olduğunu söylemek gerekir. Borçalı bölgesindeki Karapapakların daha öncede yukarıda bahsettiğim görüşme örneğindeki ifadesinde olduğu gibi "*Korkmamamız lazım. Çünkü korkarsak burada yaşayamayız, eziliriz"* (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019) söylemi de bu eksenden bakıldığında ulus devlet içerisinde yer alan kolektivitenin içinde bulundukları koşullara verdikleri refleks tepkileri olarak düşünülebilir.

Zygmunt Bauman bir kolektivite veya bir cemaat arayışı içinde olmanın aslında bir güvenlik arayışına girmek olduğunu, cemaate dahil olmanın kişide güven verici etkisinin olduğunu ve kendini iyi hissetmesini sağladığını düşünür:

> "Sıcak bir duyguyla" hayali kurulan o cemaatten farklı olan şey, sadece "acımasız gerçeklik", aslında "toplumsal olmayan" ya da açıkça toplum düşmanı olan gerçeklik değildir. O fark aksine, hayal gücümüzü daha hızlı koşmamız için kışkırtır ve hayal edilen cemaati daha da çekici hale getirir. Hayal edilen (varsayılan, düşlenen) cemaat bu farktan beslenir ve büyür. Bu kusursuz imgeye leke süren bir diğer fark, hayallerimizdeki cemaat ile "gerçekte var olan cemaat" arasındaki farktır. Gerçekte var olan cemaat, cemaatin ete kemiğe bürünmüş haliymiş gibi yapan, bir rüyanın gerçekleşmiş hali gibi görünen ve –böyle bir cemaatin sunacağı varsayılan iyilikler karşılığında- koşulsuz sadakat talep edip, bu sadakatten yoksun her eylemi hıyanet sayan bir kolektiftir. Kendimizi pençesine düşmüş olarak bulduğumuz "gerçekte var olan cemaat", verdiği ya da vermeyi vaat ettiği hizmetlerin karşılığında katı bir itaat bekler. Güvenlik mi istiyorsun? Özgürlüğünden ya da en azından onun büyük bir kısmından vazgeç. itimat mı istiyorsun? Cemaatin dışındaki birine güvenme. Karşılıklı anlayış mı istiyorsun? Yabancılarla konuşma, yabancı dil kullanma. Bu sıcak yuva duygusunu mu istiyorsun? Kapındaki alarmı kur, girişe kamera koy. Emniyet mi istiyorsun? Yabancıları içeri alma, sen de garip davranışlardan ve tuhaf düşüncelerden uzak dur. Sıcaklık mı istiyorsun? Pencereye yaklaşma ve onu asla açma. Buradaki açmaz, bu tavsiyeye uyup, pencereleri kapalı tutarsanız bir süre sonra içerdeki havanın ağırlaşması ve sonunda da bunaltıcı hale gelmesidir. "Bir cemaat içerisinde olma" ayrıcalığını elde etmek için ödenmesi gereken bir bedel vardır ve bu, ancak, cemaat hayallerde kaldığı sürece zararsız, hatta görünmez bir bedeldir". (Bauman, 2017: 10)

Bauman (2017:10-11) "hayal edilen cemaate" dahil olmanın daha çekici özelliğe sahip olduğunun altını çizer. Çünkü "gerçekte var olan cemaate girmek" aynı zamanda bir süre sonra özgürlük arayışına girmek demektir. Bauman'ın söylemini destekler durum Gürcistan Borçalı da yaşanır; *"Biz Gürcistan Türküyüz. Biz hali hazırda diyoruz ki biz Gürcistan'da yaşayan Türkleriz. Biz Azerbaycan'dan gelmedik ki. Biliyorsunuz Azerbaycan ülkenin ismi. Azerbaycan'da yaşayanlarda Türk, Azerbaycan*

Türkleri. Ama biz Gürcistan Türkleriyiz" (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019). Kendilerini tümüyle içinde yaşadıkları Gürcistan'ın bir parçası olarak gören ve o ulusa aidiyet hisseden Karapapakların o ulus devletin bütünleştirici ve bütünün parçası olarak kabul etme karşılığının bir bedeli vardır. Bu Bauman'ın da yukarıda bahsettiği gibi "gerçekte var olan cemaate üyeliğinin" güvenli bir bedelidir aslında; *"Biz Borçalı Türküyüz diyemiyoruz maalesef bağırarak diyemiyoruz. Başka bir ülkede yaşadığımız için bunu cesaretle diyemiyoruz. Ancak biz Borçalı Türküyüz, bu böyledir"* (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019). Ulus devletin tektipleştirici kimlik biçimi inşa çabası karşısında Borçalı bölgesindeki Karapapaklar kendi farklılığını vurgulama refleksiyle ayrışmaya çabalarlar. Bu noktada ise etnik ya da bölgesel kimlikler, özellikle de tektipleşme ve aidiyeti kaybetme kaygısıyla bağlantılı biçimde güven verici birimler olarak önem kazanır.

Kimlik ve modernizm ilişkisine tekrar dönecek olursak "somut olarak özel bir birey gibi yaşamakla birlikte geleneksel topluluğa entegre olan birey, bugünkü anlamda, kimlik sorunu yaşamıyordu. Kimliklerin yükselişi, toplumun bireyselleşmesi sonucunda topluluğun çözülmesinden kaynaklanmıştır" (akt. Bilgin, 2007: 48). Bilgin'e göre bu demektir ki, "kimlik olgusu, içsel olarak modernliğe ve bireyselleşmeye bağlıdır" (Bilgin, 2007: 48). Karapapaklar yaşadıkları yerde geçmiş dönemlere nazaran kendilerini büyük öteki ile entegre hissettikleri görülmektedir. Huseyn Yusubov, örneğinden yola çıkarsak Yusubov, 2008-2012 yılları arasında, vali yardımcılığı ile beraber Cumhurbaşkanı'nın bölge temsilciliğini yapmıştır. Yaşadığı yerde hem Borçalı bölgesinden beslenebilmesi aynı zamanda parçası olduğu ulus devletten beslenebilmesi yaşanılan çoklu kimlik sürecinin yansıması olarak karşımıza çıkar. Ancak Yusubov, yaşadıkları ülkede bireysel anlamda önemli pozisyonlarda bulunabilme imkanına erişebilse dahi millet meclisinde etnik kimlik anlamında daha adil temsil hakkı beklentisi içerisindedir. "*Millet meclisinde yüz elli koltuğun yüz ellisinden on beşi bizimki olması gerekir değil mi? Yüzde onu. Ama dördü bizim"* (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019).

Kimlik kavramı psikoloji disiplininin soruşturmalarının bir ürünü olarak addedildikten sonra "geçirdiği evrimle birlikte sosyoloji, etnoloji, antropoloji, siyaset bilimi vb. disiplinlerce yoğun olarak nesneleştirilmiştir" (Altunoğlu, 2009: 7). "Kimlik nedir? sorusu soranı insana, bireye, topluma, eşyaya tarihî bir perspektif içinde bakma yükümlülüğü ile" (Altunoğlu, 2009: 6) donattığını ifade eden Altunoğlu'na göre "bir sosyal bilimcinin kendi özel alanı her ne olursa olsun derdi kendini, insanı, bireyi, toplumu ya da daha soyut düzeyde dünyayı anlamaktır. Kimlik nedir? sorusu ise zorunlu olarak böyle bir derdin ağır yükünü üstlenmektedir" (2009: 6). Sosyal kimlik kuramcıları ise kimliği sosyal kimlik ve kişisel kimlik olmak üzere iki şekilde kategorize eder.

> "sosyal veya kolektif kimlik bireyin çeşitli resmi ve gayrı resmi sosyal gruplara, yani cinsiyet, milliyet, politik aidiyet, din, vs. gibi sosyal kategorilere üyeliği; kişisel veya bireysel kimlik ise beceri duygusu, bedensel özellikler, başkalarıyla ilişki kurma yolları, psikolojik özellikler, düşünsel kaygılar, kişisel zevkler gibi bireysel özellikler olarak ifade edilebilir". (akt. Güven, 2015)

Sosyolojik bakış açısıyla tüm kimliklerin inşa edildiği olgusu üzerinde anlaşmanın güç olmadığını söyleyen Castells'e göre ise asıl meselenin kimliklerin nasıl, nereden hareketle, kim tarafından ve ne için üretildiğidir. "Zira kimlikler inşasında tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır" (Castells, 2006: 14). Karapapaklar Borçalı deyince bölgeyle ilgili tek başına coğrafi bir bağlılık kurmuyorlar. Aidiyetleri ve kimlikleriyle ilişkili ortak anlam ifade eden aynı zamanda aynı soydan gelenlerle tarihsel ortaklığa dayalı aidiyetler söz konusu;

> "Borçalı deyince sadece bu coğrafya, buranın taşı toprağı gelmiyor. Önce insan geliyor. Önce burada kimler olmuştur. Burada çok büyük alimler olmuş, çok büyük aşıklar olmuş, çok büyük şairler olmuş". (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019)

Smith millet oluşturma süreçlerinde belki de en önemlisini "yerliyurtlulaşma" olarak görür. Smith'e göre milletler tabiatları gereği yerliyurtlu cemaatlerdir, yani bu

toplulukların çoğu üyesi tarihi bir bölge veya anavatanda yaşaya gelmiştir ve buraya karşı güçlü bir bağlılık hissetmektedir (2017: 72). "*Buradaki köylerin çoğu bizim neslimiz, soyumuzun yeridir*" (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019). Bu kısmen fıtrat fikrinden, yani Steven Grosby'nin de belirttiği gibi, doğum yerine ve oradan elde edildiği düşünülen nimetlere verilen önemden kaynaklanır. Smith'e göre bu aynı zamanda, Grosby'nin yerel-ötesi, ama sınırlı topraklar olarak adlandırdığı alanın sembolik sınırlarını oluşturan kendini tanımlama süreciyle de ilgilidir. Bunlar, deneyimleri ve ayırt edici kimlik anlayışları nesiller boyunca tarihi anavatanlarının özellikleriyle kısmi olarak şekillendirilen cemaatler tarafından iskân edilegelen, halk ve anavatanın gittikçe daha ortakyaşar hale geldiği bir "etnik boyut" yaratan alanlardır (Smith, 2017: 72-73).

> "Yani her zaman vurgulamışım, "biz bu toprağın evlatlarıyız. Biz hiç yerden buraya gelmedik. Bizim atamız, babamız, dedemiz, ne bileyim hepimiz bu topraklarda yaşamış, burada gömülü. Şahsen ben burada ölmeye karar aldım. Yani bu topraklardan hiç göç etmem, hiçbir yere gitmem". (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019)

Karapapaklar için Borçalı kelimesi aynı zamanda etnik kökenle ilişkili anavatan/atayurduna bir bağlılıktır. "*Bizim için vatan burası. Vatan Borçalı'dır"* (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019). Borçalı kültürel mirasın kadim taşıyıcılarını hatırlatır. Kökenin Borçalı ise arı/saf ve bozulmamış bir kültürel mirasa sahipsindir;

> "Borçalı deyince en kadim Türk yurdu, bu özellikle de adetini, ananesini daha temiz saklamış bir Türk yurdu. Azerbaycan kültürüne, Azerbaycan ilmine çok büyük şahsiyetler bahşetmiş bir Türk yurdu. Azerbaycan sanatına, büyük söz Âşık sanatına mahsus çok büyük şahsiyetler bahşetmiş Borçalılar bugün Azerbaycan âşıklığından danışır ki, ilk olarak Borçalı aşığıdır". (Musa Nebioğlu, Görüşme, 12.10.2019)

Smith, tarihi anavatana karşı oluşan güçlü bağlılık duygusuyla birlikte milli kimlik anlayışına ve sembolik sınırların oluşumuna da katkı sağlayan "etnik boyut" alanı hakkında şunları söyler;

> "Bu alan daha da geliştiğinde, önemli şahsiyet, savaş, meclis ve benzerlerine dair tarihsel hatıralar anavatana özgü peyzajlarla yakinen ilişkilendirilir, böylece bu peyzajlar paylaşılan hatıralara içkin hale gelir. Cemaat bu sayede "doğallaşır" ve çevresinin bir parçası haline gelirse, peyzajlar bilakis "tarihselleşir" ve o topluluğun özgün tarihsel gelişiminin izlerini taşır. Bu süreçler vasıtasıyla hatıraların ve bağlılığın yerliyurtlulaştırılması, bir yandan belirli insanlara bağlı bir anavatan fikrini, diğer yandan ise spesifik bir etnik boyutun ayrılmaz parçası olarak halk fikrini yaratır. Hollandalıların sulak düzlükleri ve polderleriyle, İsviçrelilerin ise Alp Dağları ve vadileriyle gitgide özdeşleşmesi bunun örneğidir". (Smith, 2017: 73)

Bireyler, toplumsal gruplar aynı zamanda topluluklar "bağlamsallığa ve değişen koşullara göre elindeki bütün malzemeyi, içinde bulundukları toplumsal yapıya, uzam/zaman çerçevesinden kaynaklanan toplumsal koşullara ve kültürel projelere göre işleyerek bütün bu malzemenin anlamını yeniden düzenler" (Castells, 2006: 14). Borçalı bölgesindeki Karapapaklar kendilerine yönelik "Terekeme" tanımlamasının aslında topluluk içindeki farklı yaşam ve üretim biçiminden kaynaklı yapıya dönük tanımlamalar olduğunu vurgularlar. Bireylerin, etnik grupların farklı coğrafyalarda, ekolojik koşullarda ve farklı gruplarla etkileşimde bulunabileceğini, etkileşimde bulundukları grupların niteliğine bağlı olarak farklı kimliklenme süreçleri yaşanabileceğini söyleyen Ayhan Kaya, Fredrik Barth'ın "Etnik Gruplar ve Sınırları" adlı derleme çalışmasını referans göstererek Barthçı bir perspektif ile bu tip kimliklenmenin nasıl bir temelde oluştuğunu söyler.

> "Etno-kültürel kimlikler büyük ölçüde yere, zamana, coğrafi ve ekolojik koşullara ve siyasal süreçlere bağlı olarak şekillenen toplumsal tasarımlardır. Bu tasarımların tözle veya özle çok ilgisi yoktur. Bütün kimlikler zaman içerisinde sosyal- ekonomik, politik ve coğrafi koşullara bağlı olarak değişir veya olduğu gibi korunur. Değişse de değişmese de bunu belirleyen asıl unsur köklerden ve geleneklerden ziyade yaşanılan koşullardır. Dolayısıyla, değişen ve tözleşen (olduğu gibi korunan) kimliklerin, bireylerin tercihleri doğrultusunda şekillendiğini söylemek mümkündür". (Kaya, 2011: 9)

Sosyolojik yaklaşımın "kimliği değişim/süreksizlik, etkileşim/iletişim, öteki, inşâ ol(un)muşluk, kurulma" (Altunoğlu, 2009: 14) temelinde tanımlandığına dikkat çeken Altunoğlu'na göre "bu sosyolojik yaklaşımın kimliğe ilişkin tümüyle bir örnek

bakış açısına sahip olduğu manasına gelmez" (2009: 14). Altunoğlu, sosyolojik yaklaşımla ilişkilendirilen düşüncelerin daha çok yakın zamanlı sosyolojiler için geçerli olduğunu söyler. "Geleneksel sosyoloji daha çok *aynılık* odaklıdır; buna mukabil, vurgulandığı üzere, yakın zamanlara ait sosyolojiler –münhasıran postmodern sosyoloji- *ayrılık* odaklıdır" (akt, Altunoğlu, 2009: 14). Sosyolojik yaklaşım açısından kimlik kavramına dair yukarıda söylenenlerin bir benzerine yani kimliğin durumsal ve bağlamsal unsurlarla ilişkisine Marshall'ın sosyoloji sözlüğünde rastlamak mümkün;

> "Kimlik tartışmaları esas olarak iki biçime bürünmektedir: Psikodinamik ve sosyolojik. İki geleneğin de temel savlarından birisi kavramla ilgili özcü anlayışlara şiddetle karşı çıkmaktı. Özcü anlayışlarda, kimliğin tutarlı ve yaşam boyunca az çok aynı kalan eşsiz bir nüve ya da öz ("gerçek ben") olduğu varsayılıyordu. "Buna karşın hem sosyolojik hem psikanalitik kuramlar, vurguyu değişik derecelerde, kimliğin yaratılmış ve kurulmuş karakterine yapmışlardır". (Marshall, 1999: 405)

Antropologlar kimlik kavramını Psikanalist Erik Erikson'un "süreklilik/tutarlılık esasında tanımladığı benlik anlamından daha çok, sosyolojinin yüklediği anlamda -bireylerin sosyal ve kültürel çevrelerine ve sosyal ve kültürel kazanım mekanizmalarına işaret eden kullanmaya eğilimlidirler" (akt, Altunoğlu, 2009: 14). "Toplumsallık insana özgüdür" (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 471). İnsanın yaşamını toplumsal bir organizasyon içinde sürdürüyor olması nedeniyle yani kısaca insanın sosyal bir varlık olduğunu düşündüğümüzde,

> "kültür de bu toplumsal varoluş şartının dayattığı bir sonuçtur. İnsan doğal ve toplumsal çevresiyle ilişkisini kültür yoluyla kurar ve içinde biçimlendiği kültüre bitişik bir kimlik taşır. Kimlik, bu bakımdan, kültürden ayrı değildir. Ancak toplumsallığın sınırları genişledikçe, hem kimlik algıları çeşitlenmekte, farklılaşmakta hem de çoğalmaktadır". (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 471)

Kimliğin oluşumun sürecinde başkalarıyla olan ilişkimizin rolü yadsınamaz. Bireylerin ya da etnik toplulukların birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkileri sonucunda yapılanan ve yeniden oluşan kimliklere etkisi olan meslek, din, etnik köken, etnik benzerlik, politik vb. pek çok farklı etmenleri aynı zamanda aidiyet kategorisi olarak nitelendirebiliriz. Bireyler ya da etnik topluluklar bu aidiyet kategorileri içerinde

alacakları pozisyonlar nedeniyle çoklu kimlikler geliştirirler. Bernard Lewis'e göre her toplumda, her birinin çeşitleri ve kimi zaman çatışan alt grupları olan çoklu kimlikler vardır. Bu kimlikler statü, sınıf, meslek gibi unsurlarla sosyal ve ekonomik olabilir (2000: 9). "Bireylerin tekil kimliklere sahip oldukları düşüncesini reddeden yeni yaklaşıma göre ise bireyler çoklu ve duruma bağlı olan (situational) kimliklere sahiptir" (akt. Gürkan, 2019: 120).

Çoklu kimliği modern ve postmodern süreçlerin bakış açısıyla ele alan Stryker ve Burke'ye göre kimlik, "insanların tipik olarak oldukça farklılaşmış 'çağdaş toplumlarda' oynadıkları çoklu rollere bağladıkları anlamlardan oluşan bir benliğin, farklı kısımlarına atıfta bulunan bir kavram olarak değerlendirilmesi gerekir" (akt. Gürkan, 2019: 121). Aynı perspektifle Güven, kimliğin modern ve postmodern süreçle beraber duruma göre biçim değiştiren akışkan yapısına dikkat çeker;

> "geleneksel toplumlarda kimlik, bütünlüklü, sabit ve genellikle tekil bir nitelik arz ederken özellikle modernleşme süreciyle başlayan ve postmodernite tartışmalarıyla birlikte bu bütünlüklü, sabit ve tekil kimliklerin yerini giderek parçalı, değişken, çoklu ve esnek kimlikler almaya başlamıştır. Daha önceki dönemlerde kimlik sınırları aşağı yukarı belli olan bir nitelik ortaya koyarken modernleşmeyle ve özellikle postmodern süreçle birlikte kimliklerin sınırlarının da muğlaklaşmaya ve geçişken olmaya başladığı görülmektedir. Bu süreçte artık kimlik edinme çok esnek yapılarca belirlenmekte, kimlik değiştirmek çok kolay olmaktadır". (Güven, 2015: 267)

Barış Gürkan "Çoklu Kimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdallarının Müziksel Dinamikleri" (2019) adlı çalışmasında "çoklu kimlikleri birbiriyle ilişkisi bakımından yatay ve dikey konumlanan kimlikler" (Gürkan, 2019: 122) şeklinde ele alır. Dikey konumlanan kimlikleri "Medrano ve Gutiérrez'in çalışmalarında iç içe kimlikler (nested identities) olarak" (Gürkan, 2019: 122). tanımladıklarını aktaran Gürkan, "iç içe kimliklerin hiyerarşik olarak düşük ve yüksek mertebeden, ikincisinin ilkini kapsayacak şekilde" (Gürkan, 2019: 122). konumlandığını söyler. Çoklu kimliklerin bu şekildeki konumlanışına kendi çalışmasıyla şu şekilde örnekler;

> "Bir Abdalın Müslüman ve Alevi kimlikleri de bu şekilde iç içe geçen ve dikey olarak konumlanan kimliklere örnek olarak gösterilebilir. Aralarında bu şekilde birinin diğerini kapsaması durumunun söz konusu olmadığı kimlikleri ise yatay olarak ilişkilenen kimlikler şeklinde tanımlayabiliriz. Abdallar örneğinden devam edersek, Abdalların Müslüman, Abdal ve Müzisyen kimlikleri, çoklu kimlik yapısında birbirine yatay olarak konumlanan kimliklerdir. Dikey kimlikler birbirleriyle hiyerarşik bir ilişkiye sahiptir fakat yatay kimlikler arasında böyle bir ilişkiden söz edilemez". (Gürkan, 2019: 122)

Kendi çalışmamızdan yola çıkarsak kimlik biçimlerinin sabit ve durağan olmayıp dinamik ve bağlamsal olarak tercihe dayalı yönüne Mamedov'un ifadesi iyi bir örnektir; "Siz kimsiniz? Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?" şeklindeki soruma; "*Borçalı'da yaşayanlar biz hepimiz 'Karapapak kökenli Türkleriz"* (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019) şeklinde cevap verir. Mamedov'un ifadesi çoklu kimlik biçimdeki dikey kökenli konumlanmaya örnek olarak gösterilebilir. Türklük, hiyerarşik yapıda en üstteyken Karapapaklık onun hemen altında yer almaktadır. Görüştüğüm bazı kişiler kendilerine Azerbaycan Türkü, Borçalı Türkü, Karapapak Türkü, ya da Gürcistan Türkü diyorlar? Siz ne düşünüyorsun? şeklindeki soruma Mamedov'un; "*Muhtelif avazlar var. Yazılı bir şey yok, kimin yüreği ne isterse onu söyler*" (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019) şeklindeki yanıtı, bireylerin sosyal süreçler ve koşullar karşısında nasıl farklı kimlikler inşa edebileceğinin göstergesidir.

Karapapak Türkleri etnik kimliği "Kafkas Türkü" ile Terekeme kimliğini ise "Terekeme hayatıyla" özdeşleştirir. Kafkas Türkü dikey konumlanıştaki hiyerarşide Terekeme ve Karapapak kimliğini de içine alacak şekilde en üstte yer alırken, Terekeme ve Karapapak kimliği yatay konumlanışta çoklu kimlikler olarak karşımıza çıkar. Yusubov'un ifadeleri Kimliksel aidiyetin yaşam tarzıyla ve özellikle üretim ya da geçim biçimiyle nasıl şekillenebileceğine iyi bir örnektir;

> "Karapapaklar bir halktır. Karakalpaklar o şimali (Kuzey) Kafkaslarda yaşıyorlar Dağıstan taraflarında, Terekemelik bir yaşam tarzıdır. Bu etnik kimlik değil. Etnik olarak biz Gürcistan'da beş yüz bin "Kafkas Türkü" varız. Terekemelik ise, kimler mal, koyun işi yapıyorsa onlar Terekeme hayatı geçiriyor demek. Terekeme yaşamı geçiriyor. Malı, koyunu yazda yazlığa,

> kışta kışlığa götürür. Bu terekeme hayatıdır". (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019)

Gürcistan'daki "Azerbaycan Türk Kadınlar Birliği"nin kültür işleriyle ilgilenen Âşık Nargile Mehtiyeva çok milletli kadınlar birliğindeki görevini yaptığı iş ile tanımladığında ve birlik içindeki diğerleri ile olan ilişkilenmede Türk kimliğine aidiyet duygusu geliştirir. Diğer taraftan Gürcü televizyonu başta olmak üzere birçok farklı platformda büyük öteki ile girdiği diyalog da ise "Gürcistan Türkü" söylemiyle içinde yaşadığı ulusal kimliğe aidiyet duygusu geliştirir. Mehtiveya'nın farklı koşullar karşısındaki çoklu kimlik aidiyetini –Türk, Gürcistan Türkü- yan yana olacak şekilde yatay kimlik konumlanışı olarak ifade edilebilir.

Çoklu kimliklerin müzakere çalışmalarında oldukça önde tutulan bir durum ise "optimal dengenin sağlanıp sağlanmadığıyla ilgilidir" (Gürkan, 2019: 127). "İnsanların aynı anda aynı ve farklı olmaya çalıştıklarını öne süren" (akt. Gürkan, 2019: 127) optimal denge teorisi bir bireyin aynı anda hem belirli bir aynılık kategorisi hem de belirli bir farklılık kategorisi içerisinde olmaya çabalaması durumudur. Başka bir ifadeyle,

> "bir kişi kendi grubunun diğer herhangi bir üyesinden farklılaşmayı arzu eder ve aynı zamanda diğer grupların tüm üyelerinden farklı olmak için kendi grubundaki diğer üyelerle asimile olma arzusundadır. Bu nedenle, insanlar belirli bir durumda kendilerini farklı hissetmek ve hala kendilerini güvende hissetmek için çoklu kimlikleri müzakere ederler". (akt. Gürkan, 2019: 127)

Borçalı Karapapaklar kendi aralarında özellikle yerel ilişkiler söz konusu olduğunda "Azerbaycan Türkü", "Borçalı Türkü", "Karapapak", "Terekeme" şeklindeki durumsal bağlamın üzerinden şekillenen aidiyet[5] vurgularının öne çıktığı farklı kolektif biçimlerle konumlanmaktadırlar. Bu durum aynı zamanda yatay kimlik konumlanışına da referans gösterilebilir. Diğer taraftan "soy birliği"," köken", "kan bağı" gibi ortaklıklar ve benzerliklerden hareketle bir inşa söz konusu olduğunda ise geniş ölçekli

[5] Dünya Karapapak Türkleri Birliği tarafından Kars merkezde 2019 tarihinde düzenlenen "2. Uluslararası Kars Âşık Şenlik Festivali'ndeki davetli konuşmacıya "Siz kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Siz kimsiniz?" şeklinde soru sorduğumda; "Borçalı'dan olma Karapapak" şeklinde yanıt verdi.

aidiyeti vurgulayan ve dikey kimlik konumlanışındaki hiyerarşide ise en üstte yer alan "Türk" kimliği yeterlidir.

3.2. Karapapak Türklerinde Sembolik Kaynak Olarak "Soy Mitleri"

Soy mitleri topluluğun kökene bağlılığıyla birlikte milli kimlik oluşumunun desteklemesine fayda sağlar. Topluluğun kutsallık atfettiği kökeninin tarih sahnesinde hangi zamanda ortaya çıktığı ve bunu yaparken hangi sembollerden istifade ederek köke bağlandığını anlamada soy mitleri iş görür. Smith'in milletin sembolik kaynakları olarak işaret ettiği "soy mitleri" millet fikrinin içeriğini oluşturması bakımından önemlidir. "Soy ve köken mitleri, öz tanımlama sürecini sembolik hale dönüştürür" (2017: 128). Smith, özellikle sık ve yaygın biçimde görülen etnik-soy bilimsel mitlerin aile, klan, kabile ve *ethnie*lerin atalarını ve soylarını gösterebildiğinden bahseder. Antik Yunanlıların Hellen soyundan geldiğine dair köken miti, Japonların Güneş tanrıçasından geldiğine dair emperyal köken miti, Türklerin Oğuz Kaan'dan geldiğine dair etnik köken miti ve Ermenilerin ataların Hayk'tan geldiğine dair köken miti (2017: 129) Smith'in etnik-soy bilimsel mitler için gösterdiği örneklerdendir. Türklerin köken miti Uygurca Oğuz Kaan Destanı ise şu şekildedir:

> "Oğuz Destanı'nda Oğuz'un annesi Ay-kağandır; Oğuz adeta vahşi bir görünüşte bir yiğit olur ve halkını birçok canavardan kurtarır. Gökten inen ışık içindeki kızla evlenmesinden Gün, Ay ve Yıldız; bir ada içinde bulduğu kızdan da Gök, Dağ ve Deniz adında oğulları oldu.
>
> Oğuz bir büyük toy verdi ve dünyanın dört bir yanına "Ben Uygurların Kağanıyım, bana itaat etmeniz gerek" diye haber gönderdi. Altan Han buna uydu; fakat sol yandaki Urum Kağan uymadı ve üzerine yürüdü.
>
> Bu sırada gök tüylü, gök yeleli bir kurt ordunun önünde belirdi; Oğuz'un ordusu onu takip ediyordu. Urum Kağan yenilmiş, kardeşi Uruz'un oğlu Oğuz'un Saklab adını verdiği bir şehirde kalıp Oğuzla dost olmuştu.
>
> Çok geniş olan İtil suyunu geçmek için Uluğ Ordu Beğ, ağaçlardan yararlanıp bir alet yaptığı için Oğuz ona Kıpçak adını verdi. Yöredeki bir buzlu dağa

> giden askerleri karlar içinde kalınca onlara da Karluk dedi. Yoldaki bir altın evi açamayan Oğuz, birisine burada kal ve aç dedi ve onun adı da Kalaç oldu. Çürçet ile kavgada çok ganimet alınmıştı; Barmaklığ Çosun Billig, kanga diye ses çıkaran Kanglı'yı icad edince onun adını Kangaluğ/Kanglı koydular. Kurt önde olmak üzere Hind, Tangut ve Şam taraflarına yürüdü; oradan Masar diyarına gitti. Masar Kağan yenildi, sayısız eşya ile geriye yurduna döndü.
>
> Oğuz Kağan'ın yanında, Uluğ Türük adında ak sakallı, ak saçlı, çok akıllı bir ihtiyar, anlayışlı ve asil bir kişi idi. Bir gün rüyasında gündoğusundan batısına uzanan bir altın yay ile üç gümüş ok görmüştü. Bunu Oğuz'a anlattı; Oğuz, Gün, Ay ve Yıldız'ı doğuya, Gök, Dağ ve Deniz'i batıya gönderdi; Doğuya gidenler bir altın yay, batıya gidenler üç gümüş ok bulup babalarına verdiler. Oğuz, altın yayı üç parçaya bölüp bozdu; her bir oğluna bunları ve okları verdi.
>
> Oğuz en son bir büyük kurultay topladı; Sağ yanda yayı bozup verdiği oğulları, yani Bozoklar, sol yanda da üç oku verdiği oğulları Üçoklar oturdu, sonrasında Oğuz "şimdi yurdumu size veriyorum". (Baykara, 2002: 399)

Mit, başka şeyler olmanın yanısıra, açıklamadır ve onun ahlakileştirici içeriği hangi boyuta bürünürse bürünsün, didaktik öge hiçbir zaman bütünüyle kaybolmaz (Peters, 2004: 6). Mit sözcüğünün, Osmanlıca'da ustûre, esâtir; Yunaca'da mythos; Almanca'da mythe; Fransızca'da mythe; İngilizce'de myth; Rusça'da mif olarak söylendiğini belirten Dönmez, kelimenin Yunanca uydurulmuş söz anlamındaki "mythos" deyiminden türetildiğini ifade eder (2001: 7). Türk Dil Kurumunun güncel Türkçe sözlüğünde ise kelime "geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi, mitos[6]" şeklinde tanımlanmıştır.

Budun Bilim Terimleri Sözlüğünde Almanca ve Fransızca karşılığı Mythe, İngilizce karşılığı ise myth, şeklinde efsane maddesiyle aktarılan kelime şu şekilde tanımlanır:

> "Tanrıların, insanların, kahramanların ve evrenin yaratılışının yanı sıra ilk günahı, ilk ölümü, tufanı, tanrıların insanları nasıl cezalandırdıklarını, ikinci planda ise avcılığın ve hayvancılığın başlangıcını, bitkilerden nasıl

[6] T.D.K. Güncel Türkçe Sözlük. https://sozluk.gov.tr/ [17.05.2022]

> yararlanıldığını, ateşin ilk kez elde edilişini cinsel hayatın başlangıcını; ilk ailenin, törenlerin ve toplumsal kurumların ortaya çıkışını konu edinen; bunları destansı ve şiirli bir dille anlatan, çoğu zaman kutsal sayılan öyküler". (Örnek, 1975: 25)

Dinler tarihi konusunda önemli çalışmaları olan Mircea Eliade özellikle mit kavramını kullanarak günümüz dünyasındaki birçok yaşam deneyimine geçmişin derinliklerinden gelen verilerin kaynaklık ettiğini söyler. Eliade'nin mit hakkındaki tanımı şu şekildedir:

> "Mit kutsal bir öyküyü anlatır en eski zamanda, "başlangıçtaki" masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar'ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir "yaratılış"ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl varolmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. Mitlerdeki kişiler Doğaüstü Varlıklar'dır. Özellikle "başlangıç"taki o eşşiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınırlar. Demek ki mitler, onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyar ve yaptıklarının kutsallığını (ya da yalnızca "doğaüstü" olma özelliğini) gözler önüne serer. Sonuç olarak, mitler, kutsal (ya da doğaüstü) olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler. İşte Dünya'yı gerçek anlamda kuran ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akınıdır. Dahası, insan bugünkü durumunu, ölümlü, cinsiyetli ve kültür sahibi bir varlık olma özelliğini Doğaüstü Varlıklar'ın müdahalelerinden sonra edinmiştir". (Eliade, 2001: 15-16)

Peters'a göre mit felsefenin doğrudan müjdecisiydi.

> "Felsefeyi yalnızca tohum halindeki belli kavramsallaştırmalarla değil, dünyanın işleyişine ilişkin içgörülerle de donatmaktaydı. Mit zaten bir dünya düzenini, filozofların kosmos diye adlandıracakları şeyi ön gerektirir, fakat onu esasen tanrılar arasındaki soy kütük bağlarında temellendirir; öyle ki bu tanrıların insani paradigmalardan türetilmiş aile yapısı dünya toprağına özgü gerçekliğin düzenini hem korur hem de açıklar". (Peters, 2004: 6)

Amstrong “Mitlerin Kısa Tarihi” adlı kitabının giriş kısmında mitleri özetlemiştir aslında “Mitler, yaşamlarımıza yansıtan ve onlara biçim veren evrensel ve zamanı belirsiz öykülerdir isteklerimizi, korkularımızı, özlemlerimizi irdeler, bize insan olmanın anlamını anımsatan anlatılar sunarlar” (Armstrong, 2006). “Tanrıların büyük kahramanların ve kozmik olayların hikâyeleri olan mitlerin, dünyanın her tarafındaki kültürler tarafından” (Wılkınson, 2010: 6) anlatıla geldiğini ifade eden Wılkınson’a göre “mitler, evrenin ve insan ırkının yaradılışı, tanrıların ve ruhların doğası, ölümden sonra neler olduğu ve dünyanın sonunun ne zaman geleceği gibi derin ve temel konuları ele” (2010: 6) alır. “Mitler aşkı ve kıskançlığı, savaşı ve barışı, iyiyi ve kötüyü araştırır” (2010: 6). Wılkınson’a göre “mitler bu çok önemli konuları merak uyandıran olaylar, canlı karakterler, iz bırakan sahneler ve derinlerdeki hislerimize dokunan kavramlar aracılığıyla ele aldıkları için her zaman sürükleyici kalmayı başarmışlardır” (2010: 6). Armstrong, insanoğlunun varlığından itibaren mitler yarattığını iddia eder. Bu iddiasına ise arkeologların ortaya çıkardığı Neandertal insanının gömütlerini dayanak olarak gösterir. Neandertal insanının gömütlerinde silahlar, aletler, kurban edilmiş hayvanların kemikleri bulunmuştur. Bunlar Armstrong’a göre Neandertal insanının gelecekteki dünyanın kendi yaşamlarına benzediğine inandıklarını bize anlatır:

> “…Neandertal insanının gömütleri, ölümlü olduklarının bilincine vardıklarında, bu gerçeğe bir takım karşı öyküler türeterek cevap verdiklerini gösterir bize. Can yoldaşlarını büyük bir özenle gömen Neandertaller gözle görülür, somut dünyanın tek gerçeklik olmadığını düşünmüş olmalılar. Demek ki insanoğlu çok erken tarihlerden başlayarak günlük deneyimlerinin ötesine geçen fikirler üretme yeteneğiyle diğer canlılardan ayrılmıştır”. (Armstrong, 2006:9)

Armstrong, eski zamanlarda yaşamış insanların türettikleri ve inandıkları hikâye ve söylence olan “mit” sözcüğünün günümüzde genellikle gerçek olmayan bir şeyi tanımlamak için kullanıldığından bahseder:

> “Ufak tefek suçlar yüklenen bir politikacı söylenenlerin "mit" olduğunu ileri sürerken, hiç yaşanmadığını vurgulamaktadır. Yeryüzüne inen tanrılardan, mezar taşlarının üzerinde yürüyen ölülerden, ya da düşmanların kovaladığı ayrıcalıklı insanların kaçışını kolaylaştırmak için mucizevi bir biçimde ikiye

> yarılan denizlerden söz edildiğini duyduğumuzda, bu öyküleri inanılmaz, besbelli uydurma diye kulak arkası ederiz". (Armstrong, 2006: 9)

On sekizinci yüzyıldan itibaren ise bu bakış açısı değişmiştir. Çözümlemelere yönelik çalışmalar artık akıl yürütmeye dayalı bir bakış açısı ile gerçekleşir:

> "On sekizinci yüzyıldan bu yana tarihe yönelik bilimsel bir yaklaşım geliştirmekteyiz; her şeyden önce neler olup bittiğiyle ilgileniyoruz. Fakat modern öncesi dünyada, insanlar geçmişle ilgili yazılar yazdıklarında, daha çok bir olayın ne anlama geldiğini irdelerlerdi. Mit de bir anlamda eskiden yaşanmış, aynı zamanda hep yaşanan bir olaydı. Tarihe kesin bir zaman dizinsel çerçevede baktığımız için böyle bir durumu tanımlayan herhangi bir sözcük dağarcığımızda bulunmaz; ancak mitoloji tarihin ötesinde insanın varoluşundaki zamansızlığa işaret eden, gelişigüzel olayların çapraşık akışından çıkıp gerçeğin özüne şöyle bir göz atmamızı sağlayan bir sanat biçimidir". (Armstrong, 2006: 17-19)

Sözlü kültürün bir parçası olan mitler insanların doğayı, yaşamı, dünyayı anlamlandırmalarında önemli rol oynar. Mitler topluluk üzerinde güçlü bağlar oluşturur ve ortak bellek inşa eder. Olay örgüleriyle birlikte anlatılan yaratılış köken öyküleri, ilgili topluma aidiyet hissi uyandıran ve o toplumu şekillendiren anlatılardır. Duman, "mitlerin yapısal özellikleri ve mitlerdeki karakter kullanımının destan ve halk hikâyelerinden oldukça" (Duman, 2017: 113) farklı olduğunu ileri sürer.

> "destan ve halk hikâyesi türlerinde karakterlerin başından geçen maceralar – mitlere nispeten- ayrıntılı bir şekilde aktarılır ve şahıs kadrosu kalabalık olan bu türlerde karakterler arası ilişki daha açık yer alır ve bu nedenle karakterlerin tipik özelliklerini tespit etmek daha kolaydır. Mitlerde ise, karakterler tanrılar veya yarı tanrılardır (destan ve efsane türleriyle yapısal benzerlikler taşıdığı için türeyiş mitlerinin karakterleri arasında insanlar da yer alır) ve bu az sayıdaki karakter arasındaki ilişki oldukça girifttir". (Duman, 2017: 113)

Candan, İslâmiyet öncesi Gök Tanrı Kültü'nün hâkim olduğu çağlara ait Eski Türk Mitolojisinin farklı Türk toplumlarında kısmen farklılık gösteren farklı efsanelerden oluştuğunu söyler. Eski Türk Mitolojisini oluşturan yaratılışa ait kurucu efsaneler *"Kurt'tan Türeyiş", "Ergenekon", "Yaradılış"* ve *"Oğuz Kağan"* Candan' a göre içerdiği ezoterik bilgiler bakımından da önemli efsanelerdir (2013:25-26). Bu

efsaneler farklı Türk toplumlarında farklı versiyonlarıyla bulunmaktadır. Bu efsanelerin hiçbiri Candan'a göre bütün halinde günümüze kadar gelememiştir. Çin ve Rus kayıtlarından öğrendiğimiz bu efsaneler, çeşitli kaynaklarda özet ve bir başka konuyu anlatırken geçen alıntılar şeklinde günümüze kadar gelebilmiştir (2013: 26).

İslâmiyet öncesi Türk Kültür izlerinin en önemli özelliklerinin Eski Türk Mitolojisinde yer aldığını söyleyen Candan'a göre atalarımızın kültür özelliklerini öğrenmek istiyorsak, mitolojilere bakmaktan başka çaremiz yoktur. Genel Türk Mitolojisinde geçen temel sembolleri Candan, 13 ana başlık altında toplar.

- Gök – Tanrı
- Gök - Kurt ve Kartal
- Mağara ve Kutsal Dağlar
- Demir, Demirci ve Ergenekon
- Gökyüzünden yeryüzüne inen ışıklar
- Rüyalar
- Ağaçlar
- Irmaklar
- Ok ve Yay
- Kırklar
- Canavarla mücadele
- Baba öldürme
- Ateş, Güneş ve Ay (Candan, 2013: 26).

Mustafa Duman, çalışmasında tespit ettiği Türk, mit, destan ve halk hikâyelerini şu şekilde ifade eder;

> "**Mit metinleri:**
> Altay ve Yakut Yaratılış mitleri, Altay ve Yakut eskatoloji mitleri, Altay Tufan anlatması ve farklı Türk boylarına ait türeyiş mitleri.
> **Destan metinleri:**
> Oğuz Kağan Destanı (Uygur varyantı), Oğuz Kağan Destanı (Farsça nüsha), Dede Korkut Kitabı (Dirse Han Oğlu Boğaç Han, Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy, Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı, Kazılık Koca Oğlu Yigenek, Basat Depegözü Öldürdüğü Boy, Begil Oğlu Emren'in Boyu, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy, İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü

> Boy), Alpamış Destanı, Manas Destanı, Köroğlu Destanı [Köroğlu'nun Zuhuru (Anadolu sahası), Akşehir Telli Nigar Cengi, Akşehir Telli Nigar Cengi, Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması, Kenan Kolu, Bağdat Kolu, Kiziroğlu Mustafa Bey -Afganistan – Gürcistan Kolu], Battal Gazi Destanı, Alı Bey-Balı Bey Destanı, Altay Maaday-Kara Destanı, Altın Çüs Destanı, Cañıl Mirza, Çın Tömür Batur Destanı, Edige Destanı, Haan-Tögüldür Destanı, Kambar Batır Destanı, Koblan Batır Destanı, Kocacaş Destanı (Ceentayev varyantı), Kocacaş Destanı (Konokbayev varyantı), Kocacaş Destanı (Üsönbayev varyantı), Seyit Noçi Destanı, Şu Destanı, Tulum Hoca Destanı ve Tülek Destanı. (Duman, 2017: 13-14).
>
> **Halk hikâyesi metinleri:**
> Âşık Garip Hikâyesi (Destan-ı Hikâye-i Maksud) Yazma nüsha, Âşık Garip Hikayesi Behçet Mahir Varyantı, Tahir ile Zühre Hikayesi (Yazma Nüsha), Tahir ile Zühre Hikayesi Behçet Mahir Varyantı, Büz Yiğit Hikayesi, Cihan Abdullah Han Hikayesi, Garip ile Senem (Uygur Varyantı), Ferhat ile Şirin Hikayesi, Hurilika – Hemracan, Kerem ile Aslı Hikayesi, Kız Jibek Aşk Destanı, Kozuke ve Bayan Aşk Destanı, Kuzıykürpes ile Mayanhılıv Hikayesi, Şah Senem-Garip (Türkmenistan Varyantı) ve Tölegen ile Kız-Yibek". (2017: 13-14)

Milli temellerini din değiştirme tarihine dayandıran mitlerde söz konusudur.[7] Smith bu mitleri etnik mitler ve kentsel köken mitleri arasında değerlendirir:

> "Vladimir yönetimindeki Rusya'nın 988 yılında, Clovis hükümdarlığındaki Galya'nınsa 496 yılında Hıristiyan olmasıdır ki, ilerleyen zamanlarda, Bastille Gününe dayanan sivil kuruluş mitinin aksine, Fransa'ya etnik köken mitini kazandırmıştır. İskoçların da etnik ve sivil mitlerini birbirinden ayırabiliriz; ilki 1320 tarihli Arbroath Bildirgesinin efsanevi tarihinde anlatıldığı üzere İskoç ve İskoçya'yı Mısırlı Scota'dan türeten mit, ikincisi ise dokuzuncu yüzyılda krallığın birleşmesine dayanan ve Bildirge'nin kendisiyle simgelenen mittir". (2017: 130)

Tarihsel doğruluğu her ne olursa olsun Smith, böylesi mitlerin temel işlevinin "kolektif aidiyet hissi yaratmak ve milletin üyelerine nesiller boyunca güvenlik, itibar ve devamlılık sağlamak" (2017: 130) olduğunu söyler. Smith'e göre mitlerin modern dönemde de gündeme gelmiş olmaları ve bazı durumlarda çoğu insan kökenlerinin dayandığı efsanelere veya soyağaçlarına inanmaktan vazgeçmesine rağmen hala hatırlanmaları önemlerini koruduklarının kanıtıdır. Bu mitlerin simgelediği ve arttırdığı atadan kalma benlik düşüncesi ve milletin üyeleri ile sınırlarının dışında kalanların

[7] Terekeme /Karapapak Adının Anlam Kaynağı başlığındaki Müslümanlıkla birlikte ortaya çıktığı iddia edilen tanımlama için bkz. akt, Kafkasyalı, 2012; Çiftçi, 2015; Dündar, 2015.

farklı olduğu inanışı mahfuz kalmıştır (2017: 130). Etnik tarihe, özellikle de etnik altın çağlara dair mit-hatıralar ise belirgin toplumsal kültürün idealleştirilmiş imgesini sunar. İstisnai olan, bireysel veya kolektif fedakârlık vasıtasıyla milli kadere ulaşma boyutudur (Smith, 2017: 128). Öyle ki bir müzik aletinin kendisinin etnik tarih[8] ile ilişkilendirilmesi soya ve kadim kökene ilişkin dayanak olarak dahi kabul edilebilir. Etnik tarihe ilişkin öne sürülen dayanak, ne kadar eski dönemlere tarihlenirse soy ve köken bir o kadar kutsal ve değerlidir:

> "sazın tarihi hakkında birçok kişi fikir söylüyor ama doğru değil. Çünkü bunun tarihi anlamda yaşı tam olarak bilinmiyor. Dünyanın bile yaşı tam olarak bilinmiyor. Aşağı yukarı tahminen söyleniyor. Bizim milattan önce taş üzerinde saz resmi vardı. Biz niye Dede Korkut'tan başlıyoruz ki. Hayır, ondan da çok çok kadimlere dayanır". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Zelimhan Memmedli'ye göre Borçalı Karapapakların tarihsel geçmişi çok eski dönemlere dayanmaktadır.

> "Borçalı tarihçilerin verilerine göre 3000 yıldır Türklerin meskunlaştığı coğrafyadır. Gürcü, Azerbaycan, Arap tarihçilerin kaynaklarına göre Türklerin burada yerleşimi 3000 yılı geçmektedir. Türkler bu coğrafyada uzun yıllar yerleşmeseydi derin kültür ve geleneklerini bu denli yaşata bilmez, aşıklık geleneklerini bu denli geliştiremezlerdi. Kendi dillerinde olan incelikleri, kendi müzik aletlerindeki inceliklerini koruyamazlardı. Borçalı Türkleri kendilerinde Dede Korkut ruhunu yaşatan kaynak suyu gibi berrak katıksız bir Türk topluluğudur". (Memmedli, 2018)

Bu çerçevede Borçalı'daki Karapapakların etnik köken miti ile ilgili farklı görüşlerde söz konusudur. Karapapakların "Özbekistan'ın Karakalpak Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamakta olan Karakalpaklarla" (akt. Türkoğlu, 2001: 470) akraba olduğunu öne süren düşünceler söz konusudur. Bu iddiaya karşılık, alan çalışması sırasında görüşme yaptığım Yusubov ise bu akrabalığı reddeder ve hiçbir suretle Karakalpak Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayanlar ile herhangi bir bağlarının olmadığını savunur (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019). Türkoğlu'nun aktarımına göre "bu iki grubun Kuman/Kıpçak ve Bulgar/ Hazar Türklerinin bakiyeleri olduğu ve

[8] "Saz" Borçalı'daki topluluk tarafından sadece Türklere ait kabul edilmektedir.

Karapapakların Hazar kağanlarına kız veren en itibarlı Kıpçak boylarından birini teşkil ettiği ileri sürülmektedir" (akt. Türkoğlu, 2001: 470). Türkoğlu'nun aktardığı isim Kırzıoğlu aynı düşünceyle Karapapakların Kıpçak/Kuman-Khazar uruğundan olduğunu söyler ve Karapapaklar hakkında önemli bilgiler verir:

> "Yukarı Kür boylarındaki Karapapak adlı çoğu Sünnî-Hanefî, azı Mürüt (Mürid, yarı Şaman Müslüman) ve Şiî mezhebinde olan Türkler, başlıca: Borçalı ve Kazak/Kazakh adlı iki kola ayrılırlar ve Kıpçak/Kuman-Khazar uruğundan sayılırlar. Ekinciliğe ve yerleşik yaşayışa yeni yeni alışan bu çok yiğit atlı göçebe 'ulus'un, II. yüzyıl sonlarında Kafkasların kuzeyinden Borçalı-Kazak çayları bölgesine gelip yerleşmeleri ve adlarını bu sulara vermeleri, 1064'te Selçuklu Alp-Arslan'ın huzurunda toptan İslâm dinine girmeleri; yaylakçı-kışlakçı yaşayışları, Türkistan'daki Karakalpak-Kazak ağzı ile konuşmaları ve pek zengin halkiyatı son derece mühimdir". (akt. Kafkasyalı, 2012: 273)

"Karapapak ile aynı manaya gelen Karakalpak arasında bir münasebet aranacağı gibi Kıpçaklardan Karabörklü aşiretini de Karapapaklar ile bir arada mütalaâ" (akt. Kafkasyalı, 2012: 271) etmenin mümkün olduğunu belirten Mirza Bala'nın iddiasına benzer görüş Memmedli'ye aittir. Memmedli, Barsılların / Burcoğluların, 12. asırda İdil–Ural–Don kıyılarından askeri güç olarak Gürcistan semtlere gelmiş Kuman Kıpçakların Burçol, Karabörk/Karapapak uruğunun adlarından kaldığını söyler (2018: 21). Karapapakların Kıpçaklar ile bağının olduğu düşüncesi kimi çalışmalarda tarihi kişilikler referans verilerek desteklenir. Mesela, Memlüklerin hükümdarı ve Türk dünyasının önemli kahramanı Sultan I.Baybars Kıpçakların Borçalı tayfasındandır;

> "Memlûklerin en büyük hükümdarı olan ve Haçlı savaşlarında gösterdiği kahramanlığı dolayısıyla bir destan kahramanı ve Türk dünyasının en önemli kahramanlarından biri sayılan Sultan Birinci Baybars (1260-1270) Kıpçakların Borçalı tayfasındandır. Oğlu Nasreddin Berke'den (1270-1279) sonra hükümdar olan Seyfeddin Kalavun (1279-1290) da aynı boydandır". (Akt: Kafkasyalı, 2012: 274)

Kemaloğlu, ise Oğuz boyunu reddetmeyerek ana boy olarak tanımlar. Kıpçakları ise kendi tarihsel geçmişinin kaynağı ve Oğuzlardan ayrılan ilk boy olduğuna inanmaktadır:

> "Karapapakların kökü neredendir diye bugün Türk âlimleri kendi aralarında hala tartışıyor. Ben tarihçi değilim. Oğuz boylarından ilk ayrılan Kıpçaklardır. Karapapaklar Kıpçakların bir kolu. Diyorlar ki "*siz Kıpçak olursanız Oğuz boyundan olamazsınız*" Kardeşim Oğuz boyu baştan gelir. İlk defa ayrılan Oğuzlardan, Kıpçaklardır. Kıpçaklardan da ilk gelen biziz, Karapapaklar". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Kırzıoğlu, Türkoğlu ve Bala'nın aksine Dündar, Karapapak Türklerinin yani Terekemelerin Oğuz boyuna mensup olduğunu iddia eder. Kafkasyalı, ise bu iki farklı bakış açısını reddetmeyerek Karapapakların Oğuz ve Kıpçak Türkleri ile bir bağı olduğunu savunur ve kendi düşüncesini şu şekilde açıklar:

> "Karapapaklar tarih boyunca hem Oğuz hem de Kıpçak Türkleri ile siyasî, sosyal ve kültürel yönden etkileşim içindedir. Bugün dört ülkede yaşayan Karapapaklar, Kıpçakların ve Oğuz/Türkmenlerin bütün özelliklerini taşımaktadırlar". (Kafkasyalı, 2012: 274)

Kafkasyalı'yı destekler bir görüş Türkoloji literatüründe dil ve ağız üzerine önemli çalışmaları bulunan Ercilasun'dan gelir. Karapapak yahut Terekemelerin iki ayrı Türk unsurunun yani Türkmenlerle Kıpçakların kaynaşmasından meydana geldiğini iddia eden Ercilasun, tarihi kayıtlarla beraber Karapapakların ağızlarında hem Kıpçak hem Oğuz-Türkmen özellikleri[9] tespit etmesini dayanak olarak gösterir (2002: 41-42).

Kafkasyalı, Karapapakların çeşitli zamanlarda Azerbaycan, Gürcistan ve İran Türk devlet veya hanedanları yanında büyük güç odakları olmakla birlikte kendilerine has 'Kazak-Şemşeddin Hanlığı', 'Borçalı Sultanlığı' gibi hanlık ve sultanlık kurduklarını belirtir. Günümüzde ise Karapapakların topluluk hâlinde Gürcistan'ın Borçalı, Azerbaycan'ın Kazak-Şemşeddin, İran'ın Sulduz, Türkiye'nin Kars-Ardahan-Iğdır, Kazakistan'ın Güney Kazakistan Eyaleti olmak üzere beş ülkede yerleşik

[9] Kıpçak şivesinin en açık özellikleri Ercilasun'a göre şunlardır; - b - > - v - , - p > - f . Ercilasun, son Selçuklu hükümdarı Arslan'ın oğlu Tuğrul zamanında Aran ve Gence'deki Türk askerlerinin reisi olan "İzzeddin Hasan Kıfçak"ın isminde dahi p> f değişmesi görüldüğünü söyler. Bu değişmeleri bugün Terekeme ağzını diğer Azeri ve Anadolu ağızlarından ayıran en önemli ses hadisesi olarak gören Ercilasun, Oğuz ve Türkmen topluluğunun ağız özelliğini ise diğer Azeri ağızlarında görülmeyen "r" düşmesi ve diğer aşınmalar sonunda geride kalan hecelerin uzaması şeklinde kendini gösterdiğini belirtir. Bu ağız özelliğinin nazal "n" sesini ısrarla muhafaza etmesi de onu Anadolu'daki ağızlarla birleştiriyor (Ercilasun, 2002:42). Ayrıntılı bilgi için bkz. s.41-45

olduğundan söz eder (2012:269). Karapapakların muhtemelen asıl vatanları olan Orta Asya'dan göç ederek Kafkasya'nın Daryal ve Derbend boğazlarından geçip Gürcistan'a geldiğini ve daha sonraki yıllarda bölgeye yayıldığını söyleyen Türkoğlu'na göre Azerbaycan'daki Karapapaklar daha ziyade Aras nehri civarına yerleşmişlerdir. 1926 Sovyet nüfus sayımında ayrı grup olarak (6316 kişi) kaydedilmelerine rağmen daha sonraları Azerilerle birlikte zikredilmişlerdir. Sayıları İran'da 30.000. Türkiye'de ise 50.000 civarında tahmin edilen Karapapaklar her üç ülkede yapılan nüfus sayımlarında ayrı birer halk olarak belirtilmediğinden günümüzde nüfusu hakkında kesin ve net bir rakam vermek zordur (2001: 470).

3.3. Karapapak Türklerinde Kimlik Bileşeni Olarak "Dil"

Dil, belirli prensipler çerçevesinde "bir araya getirilmiş sesleri ve işaretleri kullanarak gerçekleştirilen simgesel iletişim sistemidir ve o dili paylaşan herkes tarafından, toplumun önceden kararlaştırdığı anlamlar çerçevesinde anlaşılabilen sesler sistemidir. Her ne kadar insanlar birbirleriyle iletişim kurmada dili ya da konuşmayı" (Havıland, vd, 2008: 210) hesaba katsalar da "dil, iletişimin tek aracı değildir" (Havıland, vd, 2008: 210). Chambers aynı perspektifle dilin salt iletişim aracı olmadığının altını çizer. Chambers'e göre "dil her şeyden önce, bizzat kendiliklerimizin ve anlamın kurulduğu kültürel bir inşa aracıdır" (2005: 37). Çoban ise gündelik yaşamda dilin yerinin belli olduğunu, insanın sürekli olarak kullanmak durumunda olduğu bu aracı bütün insanlığın eksiksiz yararlandığı bir temel yeti olarak görülebileceğini aktarır. Ne denli ilkel olursa olsun, bütün toplumların dillerini geliştirmiş ve, dil denilen araçtan yoksun bir kültür bulunmamaktadır. Yazarın aktarımına göre toplumsal insanbilimin özellikle birinci temel sorunuyla dilin yakın ilişkisi bulunmalıdır. İşte bu yakın ilişki bizi bir araç olarak düşünmekten öteye, dili kültürel kurum olarak ele almaya iter (akt. Çoban, 2005: 23).

Dil, toplumun sürekliliğini sağlarken aynı zamanda kültürün taşıyıcısıdır. Toplumdaki bireyleri bir arada tutan ve birleştiren dil ve kültür kavramları aynı zamanda milleti millet yapan unsurlar olarak da ifade edilmektedir (Çetin, 2019: 78).

Bir toplumun varlığı süresince etkinlik gösteren toplumsal olgulardan birisinin dil olduğunu aktaran Çoban'a göre, dil toplumun doğması ve gelişmesiyle birlikte doğar ve gelişir. Toplumla birlikte o da ölür. Toplum olmaksızın dil de olamaz. Dolayısıyla, dil ve dilin gelişme yasaları ancak toplum tarihiyle, incelenen dilin ait olduğu ve dilin yaratıcısı ve taşıyıcısı olan halkın tarihiyle kopmaz bağlar içinde incelenirse anlaşılabilir (akt. Çoban, 2005: ?). Bu çerçevede alan çalışması sırasında görüşme yaptığım Yusubov'un ifadeleri kolektivite üyelerinin dil yoluyla sağladığı kadimlik hissine iyi bir örnektir;

> "Puşkin İran'a Tebriz'e gittiğinde burada Tiflis'te konaklamış. Türk hamamlarını kullanmış, orda sırtını keseleyen kişiye diyor ki; "sana kaç para vereyim." Keseci, biliyor bunun kim olduğunu "Para istemiyorum, benim adımı kitaba yaz." "Adın ne?" diyor. "Topal Hesen"- (Topal Hasan) Topal Hesen Türk'tür. "Topal" kelimesi de bizim, "Hesen" de bizim. Yani köklü halk biziz, aborogen halk biziz Kafkaslarda, buralarda". (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019)

Dilin iletişim aracı olma özelliğinin yanında kimlik oluşumundaki etkisel özelliğine dikkat çeken Maoloff'a göre ise "dili kimlik bütünlüğünden ayırmak ne mümkün ne de doğru biri iştir" (akt. Çetin, 2019: 83). Dilin kimliksel durumu işaret etmedeki anahtar öneme sahip özelliği, geçmiş dönemde yaşandığı iddia edilen bir anlatı ile sağlanır;

> "Samed Vurgun" bizim Sovyet döneminin ünlü bir şairidir. Ona karşı o devirlerde repressiyalar başlamış, Komünist rejim Samed'i sevmiyormuş, ama Stalinle bunun bir tanışıklığı varmış. Stalin buna "Kara şair" dermiş…Stalin'e bir şiir yazıp gönderir. 'Rehbere salam' şiirin ismi. O şiir ile özünü kurtarır. Ondan sonra Stalin Bakü'ye telefon açıyor, o şaire değmeyin diye; "Şair benim dostumdur, Kara şair ile işiniz olmasın". Orada bir yazıyor, kimlerden rehberlere selam gönderir; "Çadırasız, boyasız Türk kızlarından" Türk yazıyor, Azeri ya da Azerbaycanlı yazmıyor". (Huseyn Yusubov, Görüşme, 22.06.2019)

Kimlik, birçok disiplinin odaklandığı bir kavram olarak öne çıkmıştır. Burke'nin aktarımından anlaşılacağı üzere kimlik tekil midir, yoksa çoklu mu? Güçlü bir kimlik duygusunu tam ne yaratmaktadır? şeklindeki sorular ve özellikle de ulusal

kimliğin oluşması, son zamanlarda önemli pek çok çalışmaya konu olmuştur. Burke, "ulusal marşlar, ulusal bayraklar ve bastille günü gibi ulusal törenler türünden kimlik anlatımlarının incelenmesi, artık antiquarianism'den ibarettir diye bir yana itilmemektedir. Toplulukların yapılanmasında, belleğin, imgelerin ve simgelerin -başlıca dilin- gücü, giderek daha çok teslim edilmektedir" (akt. Burke, 2000: 56) şeklindeki aktarımından da anlaşılacağı üzere dil, ortak anlamların ve deneyimlerin anlaşılmasında başvurulması gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropolojik alan çalışmalarının öncülerinden biri olan Malinowski herhangi bir kolektivitenin kültürel düzeyde ortaklık sağlayabilmesinin ön koşulunu ortak dil aracılıyla kurulan iletişim becerisiyle mümkün olabileceğini düşünür.

> "Bence kültürel anlamdaki boy ile (kabile) politik örgütlenme oluşturmuş bir birlik olan boy arasında kesin bir ayrım yapılmalıdır. Bütünsel bir kültürün en geniş taşıyıcıları olarak boy, aynı geleneğe, aynı töre hukukuna, aynı teknik araçlara sahip olan ve özde aile, komün ya da el sanatları loncası ve ekonomi toplumları gibi daha küçük gruplarla aynı örgütlenmeyi gösteren bir halk grubundan ibarettir. Ben şahsen boy birliğinin en belirgin işaretini dilde görüyorum; çünkü ortak bir gelenek içindeki beceri, bilgi, töre ve inançlar ancak ortak bir dili konuşan bir halk tarafından aktarılabilir. Sözcüğün tam anlamıyla kooperatif bir etkinlik de ancak birbirleriyle dille iletişim kurabilen insanlar tarafından yürütülebilir". (Malinowski, 1992: 31)

Bu çerçevede başka bir ülkede azınlık konumunda bulunarak Borçalı bölgesinde belli bir ortaklıkla bir arada yaşayan Karapapaklar, konuştukları dili öz Türkçe olduğunu belirterek dillerini koruduklarını, kültürlerini yaşattıklarını iddia ederler;

> "Biz hepsini yaşatmışız. Hala da yaşıyor. Mesela Borçalı'nın âşıklık geleneği meşhurdur, muhtelif toylar var, muhtelif şenlikler, elçi gitmek -kız alıp vermek için gitmek- var. Muhtelif adet, ananelerimiz var, şimdide yaşıyor. Düğünler, kız istemeler, ölüm cenazeler törenler hep aynı". (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019)

Azınlık durumunda olup kendi dilini korumaya ya da yaşatmaya dönük davranış aslında kültürel değerleri sonraki kuşağa aktarma kaygısını da beraberinde

taşır. Benzer bir durum Çetin'in "Kültürel Bir Grup Olarak Makedonya Göçmenleri: Çoklu Kimlikler ve Aidiyetler" adlı çalışması için yaptığı görüşmede karşımıza çıkar;

> "Tabi ki de Türkçe biz orada mecburen Makedonca öğrendik çünkü Türklere bir düşmanlık vardı ve Türkçe ezan, konuşma yasaktı. Ondan bu dil biliyoruz. Kesinlikle Türkçe. Ama buraya gelinen ilk yıllarda kültürümüzü gelenek göreneklerimizi aktarmak için alışılan dil anadil gibi olan dil konuşulur ve konuşulmasını da diğer kuşaklara aktarılmasını da isterim". (Görüşme, akt. Çetin, 2019: 80)

Yaşadıkları ülkede kendini azınlık olarak hissetmedikleri iddiasında bulunan Borçalı'daki Karapapaklar için hem kendi ana diline hem yaşadıkları ülkenin diline hakim olmak önemlidir. Orta yaş ve veya daha üstü yaş grubundan ziyade gençler Gürcü diline daha çok hakim. Bu durum gençlerin içinde yaşadıkları topluma entegre olmalarını ve kolay yer edinmelerini sağlıyor. Diğer taraftan aile ortamında veya ait olduğu kolektiviteyle ana dillerinde iletişim kurarak kendilerini aslında büyük öteki'den soyutlamış ve sınır çizmiş oluyorlar;

> "Bizim için resmi şekilde Gürcistan'da yaşayan azınlık milletler, yani aynı zamanda Azerbaycanlılar diyorlar. Ben şahsen azınlık gibi hissetmiyorum. Benim oğlum mesela bakanlıkta çalışıyor. Gürcü dilini de temiz biliyor, yani temiz bildiği için onu aldılar, ben mesela o kadar bilmiyorum beni almazlar". (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019)

Borçalılar kendilerini her koşulda Türk olarak tanımlamaktadırlar. Ancak Borçalılar bu büyük kolektivitenin parçası ya da bu kolektivitenin bir alt kategorisi olarak tanımlayabileceğimiz Kafkas Türkü, Azerbaycan Türkü ya da Borçalı Türkü şeklindeki aidiyetlik kategorilerine de sahiptirler. Tüm bahsettiğimiz aidiyetlik kategorilerinden kolayca sıyrılarak daha önce çoklu kimlik konusunda da ele aldığımız dikey konumlanıştaki alt kategoride yer alan Borçalı Türk'ü olarak tanımlanmalarının bir diğer etkeni "dil"dir. "İster jestlerle ister kelime ve işaretlerle olsun, bir grup insanla kolayca iletişim kurma yetisi ve diğer kitlelerle iletişimde zorlanma veya hiç bulunamama durumu, kuşkusuz, sınırlılık ve farklılık hissini körükler" (Smith, 2017:

68-69). Hatta dil üzerinden farklılaşma ve sınır çizimi, Dede Korkut ile kutsallık atfederek meşrulaştırmanın yanında kökenini soylu bir geçmişe bağlamayı da amaçlar.

> "Dede Korkut dilinden üstününü bilmem. Nerede bir Türk varsa, onun lehçesi varsa dil o'dur. Bizim dilimiz o'dur. O yüzden ben hiçbir vakit ne dilimi ne lehçemi değiştirmem. Ben biraz önce dedim. Şirin lehçesi var. Şirin sözü var. Orada hakikatın, hakkın özü var. Bizim dilimiz Dede Korkut dilidir". (Ayde Gülizar, Görüşme, 12.10.2019)

Simgesel anlamların yüklü olduğu dil, kökene ve mikro düzeydeki kimliğe ilişkin önemli bir gösteren durumunda olduğu açıktır. "Sizi tanımayan biri Borçalı olduğunuzu nasıl anlayabilir? şeklindeki soruma Mamedov, *Dilimle anlaşılır* şeklinde yanıt verdi. Özellikle dil kullanımdaki lehçenin ve dil içindeki kalıplaşmış sözcüklerin *–Ağrını alım, başına dönüm-* (Derdini alayım, belan bana gelsin.) mikro düzeydeki kimliksel duruma ilişkin kodlar taşıdığını belirtmekte fayda var. Kişinin buna benzer kalıplaşmış sözcükleri kullanması etnik kimliğini dışavurum davranışı olarak görünürlük kazanır. Simgesel anlamların yüklü olduğu dil aynı bölgede yaşayan Borçalıların coğrafi konumlanışını dahi ortaya çıkarabilecek kodlar taşımaktadır.

> "Mesela, bizim köy 'Yukarı Saral' bir de komşu köy var. 'Aşağı Saral'. Onlar diyor ki; 'Mene ver' ama biz diyoruz ki 'Bana ver' ya da 'Mana ver', 'Maa ver' bizim köyü farklandıran 'Mana ver', 'Maa ver". (Nizami Mamedov, Görüşme, 22.06 2019)

Cemaatler tekilliklerini dil cemaati ya da lehçe geliştirerek vurgularlar. Bu dil çeşidi, ulusal dilden sözcük dağarcığı, telaffuz, hatta gramer bakımından farklılaşır. Bir dil biçimi -başat toplumsal ya da siyasal grubun lehçesi- genellikle standart kabul edilir (Bates, 2009: 75).

Mehtiyeva'nın (Görüşme, 21.06.2019) örnek olarak söylediği şekliyle;

- Azerbaycan Türkleri; "*Bugün evdesen mi size gelecem"*
- Borçalı Türkleri; *"Bugün öydesen mi size gelejem"*

Anlam aktarabilme özelliği ve simgesel özelliği nedeniyle dil işlevsel öneme sahiptir. Kaya, Almanya'daki Türk hip-hop gençleri üzerindeki çalışmasında gençlerin kullandıkları kendilerine özgü bir hâl almış olan dillerini, onların Türk, Alman ve aynı zamanda evrensel kimliklerini anlamamızda önemli ipucu olarak görür ve bu durumu "çoğul kültürel yetenek" şeklinde adlandırır. Kaya 'çoğul kültürel yetenek' kavramını Alexandra Ålund'un İsveç'te yaşayan diyasporik gençlerin oluşturdukları kültürel kimliği anlatmak için kullandığı '*double cultural competence*' (çifte kültürel yetenek) kavramından uyarlar. Kaya'nın aktarımına göre Ålund çalışmasında bu gençlerin hem İsveç kültürü hem de kendi aile kültürleriyle yetişirken, bu iki farklı kültür içinde başarıyla yaşayabilme yetisi kazandıklarını düşünür. Kaya'ya göre modern diyasporik özne en azından, iki kültürel dile yatkın olmak ve bu diller arasında sürekli geçişler yapabilme konusunda yeterli olmak zorundadır. Bu tür kültürel alaşımları içselleştirmiş insanlar, Stuart Hall'ın deyişiyle ya 'gelenek'e ya da 'kültürel tercüme'ye eğilimli olurlar. Geleneği tercih eden bireyler, kaybolduğunu düşündükleri otantizmi yeniden üretmeye çalışırlar, öte yandan, kültürel tercümeye yönelen insanlar ise kimliğin tarih, politika, resmedilme (*representation*) ve farklılık gibi unsurlar arasında var olan mücadeleye bağlı olduğunu, asla tözsel ve sabit bir şey olmadığını bize gösterirler (2000: 147).

Kaya'ya göre "Diyasporik Türk gençlerinin oluşturdukları kimlik, kültürel bir alaşımdır. Üçüncü kültür olarak da adlandırılabilecek olan bu kültürel alaşım, birbiriyle çelişen farklı kültürlerin aynı pota içinde eritilmesiyle oluşturulur ve bu şekilde oluşan kültür, senkretik bir kültürdür" (2000: 148). Kaya, "Mike Featherstone'un üçüncü kültür olarak adlandırdığı bu kültürel alaşımı Homi Bhabha 'üçüncü alan', Felix Guattari ise '*heterojenite*'olarak" (2000: 148). adlandırdığını aktarır. Yukarıda diasporik durumdaki topluluğun dile ait tespitlerinden bahsedilme nedeni aslında dilin karmaşık anlam taşıyıcı özelliğine yönelik düşünceleri ortaya koymaktır. Borçalı'daki topluluk kendini diasporik topluluk olarak kabul etmez tabii ki, çünkü onlar başka bir ulusun egemenliği altında yaşasalar da kendilerini atalarının ve soylarının kadim ve görkemli bir geçmişin derinliklerinden geldiği ve yaşadığı anayurtta görürler. Gürcistan'ın birliğini, bütünlüğünü ve egemenliğini savunmakla birlikte her fırsatta Gürcistan devletinin sadık

bir yurttaşı olarak kendilerini tanımlamaktan imtina etmezler. "Azınlık" kelimesini ise dile dahi getirmek istemezler. Çünkü "azınlık" kelimesinin gerçek yani temel anlamı dışında baskın ya da egemen olan halktan sayıca az olma durumunun dışında Gürcistan'ın bir parçası değilmiş veya anayurtları dışında yabancı bir toprakta yaşıyorlarmış gibi bir imge yaratabileceğini düşünmektedirler. Topluluk günlük yaşamda birbirleriyle ve aile içindeki iletişimlerinde ana dillerini kullanma konusunda katı bir tutum sergilerler. Gerek âşıklık geleneği gerekse öteki kültürel ve sanatsal alanlar – şiir, hikâye, destan, vb.- olsun kendi dillerini kültürleriyle ve kadim tarihleriyle ilişkilendirdiklerinden topluluğun tümü dilin bozulma endişesinden kaynaklı refleks bir davranışla dile ait tüm alanlarda ona sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bu bağlarıyla birlikte dilin bozulmasına müsaade etmemeleri bu konuda ortak tutum sergilemeleri dilin ait olduğu milletin özünün ve kökünün bozulmadığı, aslını koruduğu anlamına gelmekte olup övünç kaynağıdır.

3.4. Karapapak Türklerinde Kimlik Bileşeni Olarak "Din"

Dinin bariz şekilde bir toplumsal kültürün kaynağını ve sembolizmini sağlayabildiğini belirten Smith, bunu söylerken bağımsızlık ve anma şenlikleri gibi toplumsal ritüel ve törenleri, meclis binası, marş ve para gibi kamusal sembolleri, kıyafet, jest, imge, müzik, isim ve kelimelere ilişkin çeşitli kamusal düsturları kastettiğini söyler (Smith, 2017: 75). Smith'e göre özellikle devleti olmayan milletler için dinin rolü önemlidir:

> "bazı milletlerin kendilerine ait birer devletleri yoktur. Geçmişteki örneklerde din, âdetlerin milli ölçekte birleştirilmesi ile yasaların kabulü ve standartlaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu durum din adamlarının, yerel varyasyonlara rağmen, paylaşılan kutsal metinleri ve bunların içerdiği yasaları yorumlamanın yanı sıra, çeşitli diaspora cemaatlerine ortak hukuki kurumlar ve prosedürler sağlamak için bir çerçeve sunduğu diaspora ethnielerinde özellikle belirgindir. O halde devletin var olmadığı yerlerde dini kurumlar, paylaşılan âdet ve yasaların hem koruyucuları hem de ortak gözetim kaynakları olabilmekte, olumlu koşullar altında oluşmakta olan millete

> aktarılabilen güçlü bir etnik bağlılık anlayışı yaratabilmektedir". (Smith, 2017: 74-75).

Kırzıoğlu'nun daha önce de aktardığım "Yukarı Kür boylarındaki Karapapak adlı çoğu Sünnî-Hanefî, azı Mürüt (Mürid, yarı Şaman Müslüman) ve Şiî mezhebinde olan Türkler" (akt. Kafkasyalı, 2012: 273) şeklindeki açıklamasıyla da anlaşılacağı üzere Karapapaklar arasında inanç durumunun kimliği oluşturan unsurlar arasında düşünebileceği ve mezhebe dayalı dinsel düzeyde bir ortaklık sağlayıcılığın da söz konusu olduğu yönünde iddialar vardır. Hatta bu iddiaların bir diğeri "Karapapakların Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın müridlerine giydirdiği, on iki imamın adı yazılı on iki dilimli "taç" adlı kızıl kavukları reddederek Sünniliklerini belirtmek üzere ısrarla "Karapapak" (Türkoğlu, 2001: 470) giymeleri şeklindedir. "Sultan Alparslan döneminde -1064- İslam dinini kabul eden Karapapaklardan İran'da yaşayanların çoğunluğu Şii, Türkiye'dekiler ise Sünni'dir" (Türkoğlu, 2001: 470). Türkoğlu, 1828 Türkmençay anlaşmasından sonra Türkiye ve İran'a göç eden Karapapaklardan şu şekilde söz eder:

> "Karapapaklar. 1828 Türkmençay Antlaşması'ndan sonra yurtlarını terk ederek Türkiye ve İran'a göçmüşlerdir. Azerbaycan genel valisi Abbas Mirza zamanında İran'a göç ettirilen 800 Karapapak ailesine Sulduz bölgesi timar olarak verilmiştir. Bu bölgeye gelen Karapapak şubeleri şunlardı: Tarkavün. Saral, Araplı. Can- Ahmedli, Çaharlı ve Ulaçlı. Esas şube hanların mensup olduğu Tarkavün'dür. Karapapaklar'ı Sulduz'a getirerek burada aşireti kuran Mehdi Han Borçalı da Tarkavün boyundandır. 1908-1912 yıllarında Türk hakimiyetine geçen bölge 1. Dünya Savaşı sırasında bazen Türk. bazen de Rus idaresine geçmiş. 1919'da Ruslar'ın çekilmesinin ardından eskisi gibi İran'a kalmıştır. Sayıları bugün yaklaşık 50.000 civarında olduğu tahmin edilen İran Karapapakları Anadolu'dakilerden farklı olarak hala aşiret hayatı sürmektedir. Konuştukları lehçe Azeri Türkçesi'nin bir ağzıdır. Sultan Alparslan döneminde (1064) İslam dinini kabul eden Karapapaklar'dan İran'da yaşayanların çoğunluğu Şii. Türkiye'dekiler Sünni'dir". (Türkoğlu, 2001: 470)

Mezhebe dayalı kimliklenme haline ilişkin söylemlerden bir diğeri Dündar'a aittir. Kimi Terekemeler özellikle ve üstüne basarak Karapapak ünvanını öne çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun nedeni ise Terekemelerden, Sünni ve Şii olanlar olduğu halde Karapapakların hepsinin Sünni olduğu şeklindeki bilgiden kaynaklı psikolojiyle beraber

Sünni oluşlarını ön plana çıkarma duygusu olduğunu iddia eden Dündar'a göre Karapapakların da zaman içerisinde Şiiliği benimseyenleri olmuştur. Hem Karapapak hem de Terekemeler içerisinde Şiiliği benimseyenler olmuştur. Dündar, Sünni Terekemelerin genellikle Karapapak olduğunu her Karapapak Terekeme'nin ise Sünni olmadığını belirtir (2019: 35). Aksi yönde düşüncelerde söz konusudur:

> "Karapapakları bildiğimiz Azeri Türklerinden kısmen ayıran bazı farklılıklardan söz etmek mümkün. Karapapakların hemen tamamı Sünni İslam anlayışına sahiptir". (Türksoy, 2008)

Karapapaklar birlik ve beraberlik düşüncesini önemserler. Onlar için tüm dünya genelindeki akraba topluluklarla Türklük etrafında kenetlenme düşüncesi ve buna yönelik politikalara sadakat önemlidir. Dini kimliklenme üzerinden söylemde bulunmazlar hatta önemsemezler. Onlar için mühim olan akraba ve soy birliğine dayalı topluluklarla milli kimlik üzerinden birliktir. Yani "Türklük" ….

3.5. Karapapak Türklerinde Kimlik Oluşturucu Bir Bileşen Olarak "Göç"

"Bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketini" (Marshall, 1999: 685) içeren göç kavramına böylesi tek bir tanım ile açıklık getirmeye çalışmak göç olgusunun değişken ve bağlamsal özelliğini göz ardı etmek demektir. "Günümüz toplumlarında ortaya çıkan her bir toplumsal olay ve olgu içinde çok parçalı ve kırıklı yapılar barındırdığını, bir yandan 'büyük, kitlesel nitelikli olgu ve olaylarla karşılaşırken diğer yandan bu olay ve olgularının kendi içinde parçalandığını, kristalize olduğunu ifade eden Çağlayan'a göre çağımızda ortaya çıkan göçler ve genel olarak göç olgusu da bundan muaf değildir. Her ne kadar kitlesel ve sürekli göçler yaşanmakta ise de bir yandan da göçler kristalize olmaktadır; kristalize olmaktadır çünkü yaşanan gelişmeler, her bir göçü biricik ve kendine özgü kılmaktadır" (2006: 67). Aslına bakarsanız göç bu nedenle birden fazla disiplinin çalışma alanına girmektedir. Sinha ve Ataullah'dan aktaran Özcan "insanlık tarihi kadar eski olan göç kavramından bahsedildiğinde ilk akla gelen, bireylerin ya da toplumsal kümelerin coğrafi anlamda geçici ya da kalıcı olarak

yer" (akt. Özcan, 2017: 185) değiştirmeleri olduğunu söyler. Ancak çeşitli disiplinlerden gelen bilim insanlarının, farklı bilimsel yaklaşımları sebebiyle göçü farklı şekillerde tanımladıklarını görülmüştür. Örnek olarak "coğrafyacılar göçün zaman ve mekân açısından önemi üzerinde dururken, sosyologlar göç hareketliliğinin sonuçlarına önem vermekte, ekonomistlerin ise göçün ekonomik etkileri üzerinde durmaktadırlar" (akt. Özcan, 2017: 185-186).

Göç, yerleşim yerinde yapılan değişiklik dışında başka boyutları da olan bir olgudur. Bu bağlamda göçün; coğrafi/idari birim değişikliği, göç edilen yerde kalınan süre, bireylerin toplumsal etkileşim sisteminde ortaya çıkan farklılıklar, istemlilik, bireyin göç kararına sebep olan kıstaslar gibi çeşitli boyutları olan bir olgu olduğu söylenmelidir (Özcan, 2017: 186). Özcan, bu boyutların tümünü içeren geniş bir tanımlamanın J. J. Mangalam tarafından yapıldığını söyler. Bu tanıma göre göç; "göçmen olarak adlandırılan bir topluluğun, daha önceden hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir değerler seti ya da değerlendirilmiş amaçlar temelinde verdikleri kararla, etkileşim sistemlerinde değişiklikle sonuçlanacak şekilde bir coğrafi konumdan diğerine doğru görece sürekli olarak uzaklaşmasıdır" (akt. Özcan, 2017: 186). Göç olgusunun temelinde pek çok farklı ekonomik, sosyal, kültürel, ailevi ve siyasi sebep bulunabileceğinden günümüzde genel geçerliliğe sahip bir göç teorisinin mevcut olduğunu söylemek, bu konuda genel, evrensel bir kavrayışa sahip olmak mümkün değildir (Özcan, 2017: 187). Özcan, farklı disiplinlerin göç olgusuna ilişkin kavramsallaştırmalarının teorik altyapısının birbirinden farklı olduğunu söyler. Özcan'a göre göç teorileri çoğunlukla; göç edilen yerin uzaklığı, göç edilen yerde kalınan süre, göç edilen yerin ekonomik koşulları, göç edilen yerin idari durumu, göç edilen yerdeki akrabalık ilişkileri ve sosyal ağlar, göç edenlerin kişisel özellikleri, göç edenlerin etnik kimlikleri, göç edenlerin cinsiyetleri vb. gibi unsurlardan yola çıkarak hipotezler oluşturdukları, makro, orta ya da mikro bir yaklaşım benimsemişlerdir (Özcan, 2017: 187).

Göç olgusunun net olmayan bağlamsal ve değişken yapısına dikkat çeken bir başka isim Çerezcioğlu'dur. "Zorunlu" ve "gönüllü" olarak sınıflandırılan klasik bakış

açısının günümüzde oldukça bulanıklaşmış olmasına dikkat çeken Çerezcioğlu'na göre göçmen bir topluluk üzerine düşünmeye başlar başlamaz, bu temel problemi hesaba katmak gerekir. Belirgin olmayan bu durumu Çerezcioğlu şöyle açıklar:

> "bir topluluğun özgül deneyimi ile ilişkilendirilebilecek bir zorunlu göç kavramlaştırması hala mümkünse de, bugün gönüllü göçe bile bir "zorlama" unsurunun eşlik ettiği artık genel kabul görüyor. Sözgelimi çoğunlukla "gönüllü" olarak kabul edilen çalışma amaçlı göçlerin arka planında ekonomik nedenler, yani yoksulluktan kurtulma isteği ve beklentisi yatıyor. Zorla yer değiştirme ile seçime dayalı göç ayrımına, bu nüfus hareketlerinin planlı mı yoksa kendiliğinden mi soruları eklendiğinde, meseleyi denetim altına alma güçlüğü kendini bir kez daha göstermiş oluyor". (Çerezcioğlu, 2010: 2)

Kümbetoğlu ise Bulgaristan'dan ve Girit'ten göç edenleri ele aldığı çalışmasında bu iki göçmen grubun göçünü zorunlu göç olarak tanımlar. Yaşadıkları bölgelerden göç etmeye zorlanmış ve bu süreçte nüansları farklılık gösterse de her iki grubun da şiddete maruz kaldığını ileri süren Kümbetoğlu'na göre Bulgaristan'da kültürel kimlikleri asimilasyona uğratılmak istenen Bulgaristan Türklerinin yakın tarihlerde karşılaştıkları baskı ve şiddet hatırlardadır:

> "Giritli Türklerin değişik tarihlerde 1897-1899'da ve 1913'de Rumlardan eziyet gördükleri adalarını terk etmek zorunda kaldıkları bilinmektedir. Türkiye'ye göçü başlatan önemli bir ortak neden, Türkiye'nin her iki gruba kapılarını açmasıdır. Göçün kendisi karmaşık bir süreçtir; sadece geride bırakılanlar nedeni ile değil, daha çok zorlama, şiddete maruz bırakma ve zorunlu oluşu nedeni ile. Gönüllü olmaksızın gerçekleştirilen bu hareket öncesi ve sonrasında özellikle ait olma duygusunun parçalanması nedeniyle aktörlerine hemen daima zor yaşanan bir zaman dilimini çağrıştırmaktadır". (2001: 10)

Gürcistan Borçalı bölgesinden yaşanan göçlerden söz edecek olursak bölgede yıllarca devam eden savaşlar, politik süreçler, bölgede yaşanan belirsizlikler gibi faktörlerin itici süreçleri harekete geçirdiğini söyleyebiliriz. Bu çıkarıma zemin yaratan şey ise bölgede göç dalgalarına neden olan etkenler ile açıklamak mümkündür. Yaşanan sıkıntılar ve zorluklar yeni yaşam için göç sürecini başlatan faktör olarak karşımıza çıkar:

> "Ya, devlet onlara ikinci sınıf insan muamelesi yapıyor. Ya, toplumdaki çevredeki baskı onları rahatsız ediyor. İnsanlar hür ve bağımsız yaşamak isterler. O yüzden barınamadıkları bölgeleri terk edip başka bölgelerde yaşamak istiyorlar". (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019)

Gürcistan bölgesinde Osmanlı Türklerinin hâkimiyeti XVI. yüzyıldan başlayarak XIX. yüzyıla kadar belirli aralıklarla devam etmiştir (Memmedli ve Memmedova, 2011:12). Atalarının geçmiş dönemlerde Borçalı bölgesinden göç ettiğini dile getiren Türkiye'deki Karapapakların sıklıkla bahsettikleri "Kaçhakaç/Kaçakaç göçleri" Osmanlı devleti ile Safevi devleti arasında yaşanan çatışmalardan sonra gerçekleşmiştir.

> "Osmanlı-Safili çatışmasında Borçalılar büyük felâketlere uğramışlardı. İki devlet arasındaki savaşlarda yıkım ve felâketten kurtulmak isteyen Borçalı Türkleri can havliyle "kaçhakaç" göçleri yapmışlardı. Meselâ XVI. yüzyılda Gürcistan Mepeliği (Prensliği-Valiliği), İran şahı Tahmasp'la Terekeme akınlarını önlemek için anlaşmıştı. Bu antlaşmaya göre, Gürcistan, İran'a her yıl 18 bin tümen vergi verecek, buna karşılık İran şahı, savaşçılıklarıyla ünlü olan Kazah Terekemelerini bulundukları bölgeden uzaklaştıracaktı". (Memmedli ve Memmedova, 2011: 13)

Gürcistan'ın Borçalı bölgesinden Anadolu'ya asıl göçler daha çok 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde olmuştur. Sürgün ve kovma şeklinde olan bu göç dönemleri şunlardır:

- 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı dönemi,
- 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı dönemi,
- 1853-1856 Kırım Harbi dönemi,
- 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi dönemi,
- 1904-1906 Borçalı'da Ermeni-Müslüman (Türk) çatışması dönemi,
- 1918-1920 Güney Kafkas'ta bağımsız cumhuriyetler dönemi,
- 1921-1924 Gürcistan'ın Sovyetlerce istilâsı dönemi,
- 1930-1931 Sovyetlerde kolektifleşme (kolhoz) dönemi (Memmedli ve Memmedova, 2011: 14).

Borçalı kökenli bir ailenin ferdi olan Zekeriya Kutlucan aile büyüklerinden göç ve göç sonrası hikâyeler dinleyerek büyür. Bölgenin göç serüvenini ise Kutlucan kısaca şu şekilde anlatır:

> “Farklı dönemlerde çok göçler oluyor. En büyük göç Türk-Rus savaşında 1877-1878 yıllarında yaşanıyor. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Atatürk buradaki Karapapaklara “gelin, sizi kabul ediyorum” diyor. O devirde tekrar bir hareketlilik yaşanıyor. Hatta öyle zamanlar oluyor ki, mesela Rusya’daki rejim yani Stalin dönemin de bile malını bütün akrabasını bırakıp kaçanlar oluyor. Türkiye’de böyle yaşayanlar var. Birde Sovyetler Birliğinin tekrar parçalanma döneminde oluyor. O zaman milliyetçilik hareketleri oluyor. Tekrar olaylar kaynıyor. Devletler kendi devletlerini oluşturunca yabancıları, azınlıkları istemiyorlar. Onlara baskı yaparak göçe zorluyorlar. Gürcistan'da da oluyor Kazakistan'da, Özbekistan'da da oluyor. "Sizi istemiyoruz. Siz sonradan geldiniz" demişler. "Siz sonradan geldiniz bu şehre yerleştiniz çekin gidin şehrimizden" gibi davranışlar oluyor. Devletler yeniden kurulduğu zaman yeniden şekillendiği zaman tekrar bir göç dalgaları başlıyor. Diğer zamanlar normal bir şekilde seyrederken belli dönemlerde bu göçler daha çok hızlanıyor. Hızlanma sebepleri rejim değişikliği ve baskılar. Normalde insanlar üretiyor, bölgesinde yaşıyor ve mutlu oluyorsa niye göç etsinler?”. (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019)

Kümbetoğlu’nun aktarımıyla daha önce bahsettiğim Giritli Türklerin 1897-1899'da ve 1913'de yaşadıkları Borçalı’daki göç deneyimiyle koşut olabilecek örnektir. “Sözlü tarih görüşmeleri sonucunda elde edilen tanıklıkların gerçeğin kendisi değil ama kanıtı olması ve yaşantıların gerçekleştiği döneme değil, anlatıldığı döneme ait belgeler oluşturması” (akt. Yıkmış, 2016: 181) açısından geçmişe ait anlatılar oldukça önemlidir. Sözlü tarih “geçmişi anlamlandırma sürecine yapılan bir katkıdır” (Caunce, 2001: 11) aslında. Kaynak olarak “kişisel anıların kullanımı üzerine kuruludur. Bu kaynaklar temel alınarak, tarihçilerin genelde dayandıkları belgeleri tamamlayıcı ve alternatif bir tarih oluşturulur” (Caunce, 2001: 8). Memmedli ve Memmedova’nın yukarıda bahsettiği dönemlerde söz konusu bölgeden Azerbaycan, Türkiye, İran, Rusya başta olmak üzere birçok farklı bölgelere göçler yaşanmıştır. Türkiye’de özellikle Kars ve Ardahan başta olmak üzere “Ağrı (Karaköse, Tutak, Eleşkirt) Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Adana” (Memmedli ve Memmedova, 2011) illerine göç etmişlerdir. Kutlucan’ın ailesi de geçmişte Borçalı’da yaşanan göç sürecini deneyimlemiş ve Türkiye’ye yerleşmiştir.

> “Kafkas kökenli bir aileden geliyorum. Bizim aile Gürcistan Tiflis’in Borçalı ilçesinde İlmezli köyünden. Daha sonra oradan Kars’ın Dikme köyüne gelmişler. Sonra Kayseri Sarıoğlan’a ardından Erzurum Pasinler’e ve bir

> dönem Muş'ta kaldıktan sonra 1972 yılında Bursa'ya göç etmişler". (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019)

Zekeriya Kutlucan aynı zamanda Dünya Karapapaklar Birliği Genel Başkan Yardımcısıdır. Borçalı'dan Türkiye'ye göç edenlerin yerleştikleri yerler ve süreç içindeki tahmini nüfus sayısı hakkında şu bilgileri aktarır.

> "Türkiye'de bu Karapapaklar 64 ilde 7 milyon gibi rakamlar telaffuz ediliyor. Kimine göre 5 milyon, tam bir tespit yapılmamış en çok Kars olarak bilinir fakat en çok Sivas'ta. Sivas'ın köyleri tamamen Karapapaktır. Amasya'da, Muş'ta, Muş'un Bulanık ilçesine giden Kafkas Türkleridir. Ağrı'da diğer büyük şehir İstanbul, Ankara, İzmir gibi şehirlerde bu gidenler zaman içinde göç etmiş, dağılmışlar". (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019)

Aslında Borçalı'dan Türkiye'ye olan göçlerin yapısını ve yeniden yerleşme süreçlerini anlamak için İbrahim Yavuz Yükselsin'in tanımladığı göç tipi ile konuya yaklaşmak göç deneyiminin kimlik sürecine ne ölçüde etki ettiğinin anlaşılmasında anahtar öneme sahiptir. İbrahim Yavuz Yükselsin'in (2011) "Göç, Kimlik, Müzik: Pomaklarda Göçmen Kimliğin ifade Aracı Olarak "Pesna" adlı çalışmasında göçen kültürün ev sahibi kültürle olan yakınlığı ve uzaklığını göz önüne alarak, bu değişkenlerin işlerliğinin sürmekte olduğunu iddia eder. Göç sonrasındaki kültürel yapılanmayı belirleyecek iki göç tipini "Koşut ya da Karşıt Kültür Göçü" (Yükselsin, 2011: 458) şeklinde tanımlar. Yükselsin'in karşıt kültür göçü (cross cultural migration) şeklinde belirttiği bu göç tipinde, göçen kültürün, içine girdiği kültürle daha önce etkileşime girmemiş olması nedeniyle göç sonucu ortaya çıkan görünüm; göç öncesi özelliklerin göç sonrası yerleşilen kültürün özellikleriyle etkileşime geçmesiyle sonuçlanmakta hatta müziksel tavrın biçimlenişi dahi göçe bağlı özelliklerle belirlenmektedir. Ancak, tersi olan "koşut kültür göçü"nün (parallel cultural migration) daha karmaşık ilişkiler üzerine kurulu olduğunu belirtir. Yükselsin'e göre göçen kültürün, içine girdiği kültürle daha önceden etkileşimi, hatta kimi özelliklerinin aynı olması da söz konusudur. Aynı dine inanmak, ortak bir müziksel dağara sahip olmak ya da ortak bir köken vatan bilincine sahip olmak vb. Bu durumun ilk bakışta göçen topluluğun göç sonrasında kabul edileceklerini ve kültürel intibaklarının kolay olacağını işaret ettiğini belirten Yükselsin, bunun en önemli sonucunun göçün ortaya çıkarttığı ve

göç sonrasındaki kültürel davranışı belirleyecek olan duygu' (sentiment) düzeyinde ortaya çıktığını savunur (Yükselsin, 2011: 458).

Kümbetoğlu'nun yukarıda bahsettiğim Girit ve Bulgaristan göçmenleriyle ilgili çalışmasında Yükselsin'in yaklaşımına örnek olacak argümanlar söz konusudur. Göç sürecinde yaşanan tüm "zorlukların üstesinden gelinmesinde tutunulan ortak dal "vatana dönüş", "yeni yaşam" "yeni ev" ve "yeniden başlamaktır" (Kümbetoğlu, 2001: 10).

> "Girit ve Bulgaristan göçmenlerinin alan çalışmasında sıklıkla vurguladıkları nokta, sıkıntılar ve zorluklardan çıkarılan ortak bir sonucu göstermektedir; Türkiye vatanlarıdır, burada karşılaşılanlar daha önce umulmayanlar olsa da "Türk" oldukları için burada sadece Türk kimliklerinin pekişmesinin önemi vardır". (Kümbetoğlu, 2001: 10)

Borçalı'da yaşayanlar ve oradan çeşitli dönemlerde göç edenler Türkiye'yi "Ata yurdu" (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019) olarak gördükleri bir bilinç yapısına sahiptirler. Bu bilinç yapısına sahip olmalarındaki temel öğe aynı tarihsel köken ve soy birliğiyle beraber Türklük aidiyetini yoğun hissetmeleridir:

> "Yurtdışındaki Türklerin hele devlet olmayan gruplar halinde yaşayan azınlık olan Türklerin Türkiye'ye karşı bir Türklük özlemi var. Oralarda haliyle bir baskı var. Yani Borçalı'da da böyle bir özlem var". (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019)

Aynı tarihsel köken ve soy birliğine sahip öteki yani Borçalı olmayan başka bölgelerden gelen göçmen gruplarda Türkiye için benzer -Anayurdu- ifadeleri kullanırlar. Anayurt bilinci her ne kadar ötekileştirme veya hor görülme kaygısından uzak algılansa da göçmenin gergin duygular beslemesine engel olamamaktadır.

> "ve 1924 yılının şubat ayının kasvetli bir ikindisinde Hanya'nın Sude Limanı'ndan İskenderiye'ye gidecek İtalyan bayraklı San Marko vapuruna girdiğimde, Salhaneye kesime götürülen bir kasaplık hayvan gibi duyumsadım kendimi... Ana yurduma varmak amacıyla yola çıkarken, bir daha dönememecesine yurdumu terk ediyorum". (akt. Kümbetoğlu, 2001: 11)

3.6. Karapapak Kimliğinin Kurumsal Bir Bileşeni Olarak Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT)

2017 tarihinde İstanbul merkezli kurulan Dünya Karapapak Türkleri Birliği Derneği (KARPAT) büyük çaplı organizasyonları itibariye Karapapakların Türkiye'deki en büyük çaplı kurumsal organizasyonudur. Birliğin kuruluş aşamasında da aktif olarak yer alan Kutlucan, böyle bir oluşuma yol açan süreci "bu toplumun bir kuruluşu olsun. Bu toplumun programlara katılabilmesi, bir araya gelip gidebilmesi için gerekliydi" (Zekeriya Kutlucan, Görüşme, 12.10.2019) şeklindeki söylemiyle özetlemiştir. Dernek, Kars, Sivas, İzmir, Kocaeli, Ankara, Bursa ve İstanbul başta olmak üzere birçok şehirde bir araya gelerek çeşitli etkinlikler düzenlemektedirler. 2019 tarihinde Kars'taki Dünya Karapapak Türkleri Birliği Derneği (KARPAT) Kars Temsilciliği Kültür Evi açılışı kapsamında düzenlenen törenle KARPAT Genel Başkanı iş adamı Erkan Koçali, Kars için "Karapapak Terekemeleri'nin başkentidir" ifadesini kullanır ve dernek kurmalarındaki amacı şöyle özetler:

> "Kars, Karapapak Terekemeleri'nin başkentidir. 12 Eylül sürecinde bu şehir çok göç verdiği için dağıldık. Örfümüzü, âdetimizi, geleneğimizi unuttuk. Bizim KARPAT'ı açmamızda genel amacımız çocuklarımıza ananelerimizi, geleneklerimizi, göreneklerimizi aktarmaktır. Tamamen kültür amaçlı bir derneğiz. Siyasi iç bir gayemiz yoktur. Dolayısıyla büyük kentlere 35 yıldır savrulduk. Son 15 yıldır gözlemliyorum ki cenaze ve düğün merasimleri dışında hiçbir zaman bir araya gelemiyoruz. Bu da bizi kökümüzden, özümüzden kopardı. Şimdi elimizden geldiği kadar 6-7 kurultay yaptık. İstanbul'da, Bursa'da İzmir'de, Ankara'da ve Kars'ta kurultaylar yaptık. Geleneklerimizi devam ettirmeyi amaçlıyoruz. Çevremizde Gürcistan Borçalı var, Azerbaycan Bakü var, Tebriz var ve bu bölgelerde dağınık yaşamaktayız. Biz, elimizden geldiği kadar önümüzdeki süreçte bu kültürü çocuklarımıza aktarmak adına elimizden gelen gayreti göstereceğiz. Sizlerden ricam birbirimizi sevelim, birbirimizi sayalım, büyüklerimizi sayalım, küçüğümüzü bilelim Geçmişte 60'lı, 70'li yıllarda olan o sevgi, kardeşlik, can olmak, yürek olmak dönemini geriye getirme gibi bir derdimiz var". (Koçali, 2019)

Fotoğraf 5. Türkiye Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) Kocaeli Şubesi, teşkilatlanma çalışmaları kapsamındaki etkinlik. (2016)[10]

Fotoğraf 6. Dünya Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) tarafından düzenlenen Sivas Kültür Kurultayı (2016)[11]

10 https://www.ozgurkocaeli.com.tr/haber/4541286/karapapak-turkleri-kocaelide-orgutlendi.[15.02.2022]
11 https://www.sozcu.com.tr/2016/gundem/karapapak-turkleri-sivasta-bulustu-1230066/. [15.02.2020]

Karapapak kökenli topluluk üyeleri ulusal kimlikle beraber Karapapak kimliğini vurgulamak aynı zamanda sergilemek başta olmak üzere topluluk arasındaki bağ ve dayanışmayı güçlendirmek, kültürel kimliklerini korumaya yönelik çeşitli aktiviteler hedefiyle KARPAT birliğini kurmuşlardır.

3.7. Karapapak Türklerinde Kimlik Bileşenlerinin Müzakere Alanı Olarak Bellek Aktarımı ve Kolektif Hafıza

Geçmişle ilişkili anlam bağı kurma isteği ve bizi etkileyen şeylere karşılık verdiğimiz duygusal tepkilerin zihnimizde yarattığı soyut inşa ile hafıza aslında tekrardan kurma işlemidir. "Geçmiş bellekte olduğu gibi kalmaz. İlerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir" (Assmann, 2015: 50). Assmann, hafızayı dört şekilde kategorize ederek tanımlar. Mimetik hafızayı, davranışı odak noktası yaparak özellikle "günlük yaşamın birçok alanındaki davranışların taklit etme geleneğine bağlı alışkanlık ve kurallara" (Assmann, 2015: 27) dayandığını öne sürer. Nesnel hafızada, birey gündelik yaşamda çevresindeki sayısız nesnelerin aracılığıyla bazı anlamlar edinir. Uyaran nesnenin yapısına göre kişinin anlam dünyasında da farklılık söz konusudur. İletişimsel hafıza, şeklinde tanımladığı bir diğer belleğin kaynağı, insanın dil yeteneği ve onun aracılığıyla başkalarıyla kurduğu iletişim üzerindendir. Son olarak kültürel hafıza, şeklinde tanımladığı hafızayı ise bahsi geçen önceki hafıza türlerinin bir arada bulunduğu zemin üzerinde inşa eder. Davranışların taklit yoluyla ve süreklilik sonucunda gelenek halini aldığı bu bellek türünde devralınan kültürel anlamın aktarımı da söz konusudur. Assmann'ın kendi ifadesiyle bu bellek türünde "anıtlar, mezar taşları, tapınaklar, idoller gibi sadece amaca yönelik olmayan aynı zamanda bir anlam içeren, semboller, ikonalar, temsiliyetler gibi içe dönük zaman ve kimlik dizinini dışa çevirmesiyle nesneler belleğinin sınırlarını aşan her şey için geçerlidir" (Assmann, 2015: 28).

Yıkmış, Wertsch ve Thompson'dan aktararak "belleğin ya da hatırlama ediminin hem bireysel hem de kolektif olma" (akt. Yıkmış, 2016: 181) durumuna işaret eder. Yani Wertsch'in (2008) "geçmişin, o geçmişi paylaşan belli bir grubun üyeleri

tarafından temsil ediliyor" (akt. Yıkmış, 2016: 181) söylemi ile Thompson'un (2000) "bellek hem bireysel hem de toplumsal bir süreçtir" (akt. Yıkmış, 2016: 181) söyleminden de anlaşılacağı üzere hatıranın depolanması ve gücünü yitirmemesindeki anahtar faktör aslında kişisel bellekle beraber toplumsal belleğin ortaklık faaliyetidir. Topluluk belleğinde olumlu ya da olumsuz deneyimler kodlanarak zihinde yaratılan dizayn, kolektif belleğin bütününü oluşturur.

Maurice Halbwachs, paralel düşüncesiyle söz konusu hatıranın ya da belleğin ortadan kaybolma durumunu, hatıranın muhafaza edildiği grubun bir parçası olmama durumunda tehlikeye girebileceğini belirtir. Kişisel belleğin kolektif bellekle teması sadece tanıklık düzeyinde değil, hatırlama edimi bellekler arasında oluşacak ağla birlikte anlam kazanacak ve daha kalıcı hale gelecektir.

> "Belleğimizin başka insanlarınkinin yardımını alması için, söz konusu kişilerin tanıklık etmeleri yeterli gelmez: Belleğimizin diğer belleklerle uzlaşmayı bırakmamış olması ve bize hatırlattıkları hatıranın ortak bir temelde yeniden meydana gelebilmesi için bizim belleğimiz ile diğer bellekler arasında yeterli temas noktalarının da bulunması gerekir. Bir hatıra elde etmek için geçmiş bir olayın imgesini parça parça yeniden oluşturmak yeterli değildir. Bu yeniden oluşturma işleminin bizim zihnimizde olduğu kadar başkalarının da zihninde yer alan ortak veriler ve kavramlardan yola çıkarak gerçekleşmesi gerekir. Çünkü bu veriler ve kavramlar sürekli başkalarının zihninden bizimkine ve bizim zihnimizden başkalarınınkine geçip dururlar ve bu ancak söz konusu zihinler aynı topluluğun bir parçası oldularsa ve olmaya devam ediyorlarsa mümkün olur". (Halbwachs, 2018: 40)

Belleğin aynı zamanda toplumsal oluşu kuşkusuz kabul edilmesi gereken konu olmakla birlikte asıl önemli olan ve dikkat edilecek başka bir nokta, kişinin bireysel düzeydeki belleğinin hatıraları deneyimlerken farklı şekillerde bambaşka anlamlar edinerek depolamasıdır. Yani "bellek toplumsal olarak organize edilmiş olsa da, bireysel bellek standart değildir. Aynı olayı tecrübe eden insanların hatıraları aynı değildir çünkü her biri farklı bağlantılar ve duygular üzerinden hatırlar" (akt. Yıkmış, 2016: 181). Bartlett (1995) ise belleğin toplumsal boyutuna dikkat çeker. Bireylerin belleklerinin, içinde bulundukları sosyal şartlardan nasıl etkilendikleri iddiası temel argümanıdır. Ona göre toplumsal yapı "her ayrıntılı hatırlamanın uyması gereken ve

hatırlamanın hem şeklini hem de içeriğini güçlü bir şekilde etkileyen sürekli bir çerçeve" oluşturur (akt. Wertsch, 2015: 151). Öyle ki, toplumsal yapı içerisinde bireyin ya da toplumun etkileşimde olduğu ya da maruz kaldığı birçok durumun duygusal etkisi dahi belleğin motivasyonuna katkı sağlar:

> "bazı tarihsel olaylar, ister yakın iste uzak geçmişte yaşanmış olsun çok güçlü duygular uyandırabilmektedir. Üstelik bunda olayın doğrudan kişinin başından geçip geçmemesi de önem taşımaz. Bir kez harekete geçirildiğinde bu duyguların sosyal politikalar üzerinde ve dolayısıyla da toplumun büyük bir kesimini kapsayan çok önemli etkileri olabilir". (Lambert, vd, 2015: 271)

Wertsch, bireysel ve kolektif bellek alanındaki bir başka çalışmaya "doğruluk ölçütü" konusuna dikkat çeker. Bellek kavramının kendisinin önkoşul olarak geçmişi temsil etmeyi gerektirdiğini ve bu temsilin ise doğru olma iddiasının kabul edildiğini belirtir. Wertsch'e göre "mesele, bir bellek performansının değerlendirmesinde "doğruluğun" ne derecede ölçüt olarak kullanılabileceğidir" (Wertsch, 2015: 156).

> "Bireysel belleğin psikolojik değerlendirmesinde, doğruluk ölçütü ön safta yer alır. Burada psikologların bireysel belleğin özellikle doğru olduğuna inandıklarına dair bir iddia söz konusu değildir. Aksine, onlarca yıllık araştırma, belleğin doğru olmayabileceği sayısız yönü ortaya koymuştur. Yine de bu, psikolojide pek çok bellek araştırmasının değerlendirilmesinde kullanılan temel ölçütün doğruluk olduğu gerçeğini değiştirmez". (Wertsch, 2015: 156)

Bellek çalışmalarında doğruluğun bir ölçüt olarak kullanılmasındaki temel dayanak, hatırlanılan olayın veya durumun kuşku duyulmayacak açıklıktaki kabul onayına ulaşma isteğidir. Özellikle bireysel bellek düzeyinde yaşanmış bir geçmişi açıklayan veya doğru bilgiye ulaşım noktasında söz konusu ölçüt yorum bırakmayacak düzeyde işlevsel öneme sahip olabilir. Fakat kolektif bellekte aynı durum ikinci derece öneme sahiptir. Wertsch'in söylemiyle "bu, böylesi hatırlamalarda doğruluğun önemli olmadığı veya kabullenilmediği anlamına gelmez; doğruluğun ikinci derecede önem taşıdığını ve diğer işlevlere hizmet etmek uğruna feda edilebileceğini gösterir"

> "Bireysel bellekle ilgili psikolojik araştırmalar, kontrollü deneylere imkan veren laboratuvar yöntemlerine dayanır ve bu durum, belleğe ayrı bir zihinsel süreç olarak odaklanılmasını ve araştırma sorularını formüle ederken doğruluk

> ölçütüne öncelik verilmesini teşvik etmiştir. Buna karşılık kolektif hatırlamayla ilgili çalışmalar, belleğin nasıl grup kimliğinin sorgulanması gibi karmaşık süreçlerin bir parçası haline geldiğine odaklanır. Bu da hatırlamanın toplumsal ve siyasal alanlardaki görüş ayrılıkları ve tartışmalar cephesinden ele alınmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu odaklanma, doğrulukla ilgili meseleleri ikinci plana atmıştır". (Wertsch, 2015: 157-158)

Karapapaklar, Borçalı'da çocukluk çağlarından itibaren bulundukları coğrafyaya, kültüre, tarihsel sürece ve tabii ki kimliksel duruma ilişkin tüm malumatları ilk önce aile büyüklerinden daha sonra yakın çevrelerinden son olarak ise yaşadıkları sosyal çevreden edinirler. Tıpkı, İzzetoğlu'nun belirttiği gibi "ben Borçalı'dan Türkiye'ye göç eden bir Karapapak Türküyüm, biz hala bu sözleri günlük hayatta kullanırız, ailemden işittim"[12] (İzzetoğlu, 2016). Topluluk üyeleri, öncelikle aile yapısı içerisinde, uzak geçmişleri hakkında tarihsel anlatıların, efsanelerin veya hikâyelerin konuşulduğu ortamlara şahit olurlar daha sonra ise bu bilgileri ve konuşulanları anlamlandırma çabası içerisine girerler:

> "Eskiden bizim büyüdüğümüz zamanlarda odun sobaları vardı. Odun sobalarının yanında ağaçtan taht kurarlardı. O tahtın üstünde nene, babalar otururdu. Bağdaş kurarlardı. Yastıklar koyunyününden idi. Kuş yününden olurdu. Yaşlılar torunlarına, aileye, herkese geçmişi orada anlatırdı. İşte eskiden böyleydi, şöyleydi diye. Hatta dini mevzuları da anlatırlardı". (Savalan Osmanlı, Görüşme, 05.04.2022)

12 https://www.turansam.org/makale.php?id=9331. [20.04.2022]

Fotoğraf 7. Geçmiş dönemlerde anıların ve hikâyelerin konuşulduğu taht

Uzak zamanlarda tarihi geçmişlerinde yaşanmış birçok olaydan bahsetmek onları heyecanlandırabiliyor. Hatta duygusal tepkiler vermelerine neden olabiliyorken aktarımın son halkasında yer alan görüşme kişisi bunu gururla dile getirmektedir:

> "Geçmiş muharebelerden de anlatırlardı. Mesela rahmetlik Ahmet isminde dedem vardı. O, babama derdi ki; "Sovyetler Birliği sizin devletiniz, benim devletim Türkiye". Ona, televizyonda ya da radyoda Türkiye ile ilgili bir şey gösterdiğimde gözlerinin yaşını saklayamazdı" (Savalan Osmanlı, Görüşme, 05.04.2022).

Topluluğun kendisine ait olduğunu iddia ettiği ve önceki nesilden devraldığı birçok kültürel öğenin sonraki nesillere aktarımı konusundaki çabası, bilinçli bir şekilde kimliği sürdürme arzusudur:

> "Gelenek göreneği koruyan bir âşıklarımız var, bir kara zurnamız var. Mesela düğünlerde bana söz verdiklerinde ben önce saz sözden, kara zurnadan başlıyorum. Orada en azından demiş olurum ki, sazımız sözümüz muasır zamandan gelmedir. Ama sazımız sözümüz orada mutlaka olmalıdır". (Savalan Osmanlı, Görüşme, 05.04.2022)

Rusların planlı bir çaba sonucunda milli kimliğe yönelik tehdit oluşturdukları bilgisi görüşme yaptığım topluluk üyelerinin hemen hepsine, büyükleri tarafından aktarılmıştır:

> "1937 yılına kadar bizim kimliklerimizde Türk yazılıydı. Sovyet zamanında Repressiya (baskı, sürgün) döneminde Azerbaycan'ın önde gelen alimleri, ulemaları, vatansever alimleri, şairleri, hepsi sürüldü. Stalin, Orta Asya'ya

> sürdü. Sibirya'ya sürdü. Dünyanın birçok yerine sürdü ve bizim milli kimliğimizi dağıttı". (Savalan Osmanlı, Görüşme, 05.04.2022)

Toplumların birtakım etkinlikleri sosyal ve kültürel kimlikleri birleştiren kalıplaşmış davranışların muhafaza edildiği ve teşhir edildiği aynı zamanda kültürel belleğin canlı tutulduğu alanlardır. Gürcistan'ın Borçalı bölgesindeki "Elat" bayramı da bu anlamda önemli bir etkinlik olmakla beraber Gürcistan devletinin siyasi kararı – oradaki görüşme kişilerinin ifadesi- nedeniyle ne yazık ki son dört yıldır yapılmasına izin verilmemektedir. Bu engellenmelerden önceki yıllarda ise temmuz ayının 26'sında Borçalı'nın Armutlu yaylasında Borçalı İçtimai Cemiyeti Derneğinin önderlik ettiği "Borçalı Türklerinin Elat Medeniyeti Günü" adı altında bir araya gelerek Elat bayramı düzenlenmiştir. Borçalı İçtimai Cemiyeti Dernek Başkanı Zelimhan Memmedli "Elat" bayramını düzenleme amaçlarını ise kısaca şu şekilde açıklar;

> "Maneviyat ve kök üzerinde oturan bir toplum olduğumuzu tüm Türk dünyasına yansıtmak istiyoruz. Şunu demek istiyoruz: 'Burada kardeşleriniz var. Buna sahiplenin, değerlerini öğrenin, problemlerini öğrenin bunları çözme yollarını beraber arayalım". (Memmedli, 2015)

Bölgede yaşayanlar ile anayurtlarından çeşitli nedenlerle göç eden ya da göçe zorlanan farklı bölgelerdeki ve ülkelerdeki insanların bir araya geldiği bu etkinlikte binlerce katılım sağlanmıştır. Bayramda çeşitli konuşmacılar yanı sıra birçok yöresel sanatçılar ve âşıklar sahne almış. Halk oyunları ekibi gösteri düzenlemiş. Spor müsabakaları ve at yarışları düzenlenmiş, dereceye girenlere kupa ve madalyalar verilmiştir. Yöresel yemeklerin de tanıtımının yapıldığı standlar kurulmuştur. Bu tip mekânlar kültürel belleğin topluluk tarafından canlı tutulduğu, yeniden üretildiği ve sonraki kuşağa aktarımın sağlandığı alanlar olarak karşımıza çıkar. Çalışma dönemimde maalesef söz konusu nedenden dolayı etkinliğin yapılamayışı ayrıntılı olarak Elat bayramını ele almamı engelleyen bir durum olmuştur.

Fotoğraf 8. Borçalı Türklerinin Elat Medeniyeti Günü

4. BÖLÜM

KARAPAPAK TÜRKLERİNDE MÜZİĞİN ETNO-SEMBOL OLARAK VARLIĞI

4. BÖLÜM:

KARAPAPAK TÜRKLERİNDE MÜZİĞİN ETNO-SEMBOL OLARAK VARLIĞI

Ortak kültürel miras içinde yetişmiş olan Borçalı Karapapak Türklerinin müziksel pratiklerini, çalgılarını, dağarını şekillendiren aslında tarihsel geçmişlerine karşı duydukları güçlü bağlılık hissiyatıdır. Borçalı'ya ait tınıları duyduklarında aynı zamanda kimliklerine aitliği de hissederler. Borçalı'ya ait tınılara özellikle de aşık havalarındaki tınılara sahip çıkar ve bunları her fırsatta dile getirirler. Geçmişi canlandırma güdüsünden kaynaklı bu vurgulama davranışı başka bir ülkenin sınırları içerisindeki kimliksel ve kültürel anlamda dirençlerini, her daim var olma ve sürekliliğini sağlama refleksi temelinde gerçekleşir. Bölgede kullanılan çalgılar, seslendirilen müziksel ezgiler özellikle de aşık havaları bu anlamda Borçalı Karapapaklara ait sembolik unsurlar taşımaktadır.

4.1.Kültürel Kimliğin Bir İfadesi Olarak Müziksel Anlam ve Kodlar

Kimlikler asla tümleşik, ilk haliyle nasılsa öyle ve tarihin güçleri tarafından el sürülmemiş bir bütünlük olmayıp; tersine, antropolojik etnisite kuramlarının yoğun biçimde yararlandığı ve önemle altını çizdiği bağlamsal, çoğul ve genellikle politik ve yasal baskıları tersine çevirecek son derece yaratıcı yanıtlardır (Stokes, 2006: 260). Kimliği tamamlanmış bir olgu olmaktan çok asla tamamlanmamış, her zaman hareket halinde ve her zaman betimlemenin dışında değil de içinde oluşan bir "ürün" olarak düşünmenin gerekliliğinin altını çizen Erol, kültürel kimliği "ölçeği ve niteliği ne olursa olsun toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimi" (2005: 219) olarak kabul eder. Kültürel kimlik Erol'a göre "kültürel farklılık temeline göre bir araya gelmiş insanlardan oluşan grupların/toplulukların, ayırt edilme, karşı olma ve kendisi olma arzusu ile kendilerini diğer topluluklardan farklılaştırarak geliştirdiği bir aidiyet bilincidir" (2005: 219). Kültürel farklılık konusunu ise şöyle açıklar;

> "Kültürel farklılıklar terimi ile kastedilen din, etnik köken, ulus, ideoloji, dünya görüşü ya da tercih edilmiş yaşam tarzı esasına göre biçimlenmiş kimlikler arasındaki ayrışma sürecidir. Hemen belirtmek gerekir ki, sayılan bu öğelerden birini ya da birkaçını birlikte içerebilen kimlikler, durağan yani bir kez ve bir daha hiç değişmemecesine verilmiş mutlak kalıplar oluşturmaktan çok, "diyalojik", yani birbirleriyle dinamik söylemsel etkileşim içinde oluşan, dolayısıyla da değişmesi mümkün, hatta kaçınılmaz olan kültürel bileşimleri kapsamaktadır". (Erol, 2005: 219)

Kültürel kimliği bununla birlikte ortak hafızayı oluşturan "ortak dil, din, tarih, gelenekler, sözlü kültür ürünleri gibi unsurların bir nesilden diğer nesle aktarılması yoluyla toplumların bünyelerine nüfus ederek, toplumsal olaylar, ritüeller, törenler vb. kültürel bağlamlarda" (Altınay, 2012: 266) açık bir şekilde görmek mümkün. Dolayısıyla müzik bir ifade aracı olarak tüm bu ortak kültürel unsurlara yüklenen anlamı çözümlemek için anahtar role sahiptir.

Kültürün diğer tüm alanlarıyla kesişen müzik "din, drama, dans, sosyal organizasyon, ekonomi, siyasal yapı gibi diğer kültürel unsurlarla yakından ilişkilidir" (Helvacı, 2005: 1). Erol ve Helvacı, genelde çok karmaşık ve özgül bir kültürel üretim-tüketim olan sanatsal alanların bütünüyle semboller, referanslar ve çeşitli göstergesel biçimlerle kurulu olduğundan, ait olduğu toplumun kültürel kimliğini oluşturan değerler hakkında çok zengin veriler sunduğunu belirtirler. Geniş çapta paylaşım, beğeni ve seçim süreçleri içerme, toplumun bilişsel süreçlerini soyut yapısında uzun süre değişmeden taşıma nitelikleri ile müzik, Erol ve Helvacı'ya göre, kültürü ve kültürel kimliği anlamamız için özellikle geniş olanaklar sunan bir araç olarak ortaya çıkar. Çünkü müzik, toplumun temel tutumlarının, kabullerinin ve değerlerinin esaslarını içinde barındırır. Bunun yanı sıra çeşitli yönleriyle müzik, semboliktir ve toplumun örgütlenmesini yansıtır (2007: 291). Müzik ile kültürel kimliğin ilişkisinin iki yönlüdür. Bir taraftan bakıldığında müziğin kendi içerisindeki melodik, ritmik yapısı, sözleri, icrasında kullanılan çalgılar, icra ortamları bir kültürel kimliği yansıtmakta ve temsil etmekte iken, gizli olmayan işaret ve semboller ile diğer kültürel kimliklerden ayrılmasını sağlamaktadır (Kurtişoğlu, vd. 2008: 38).

Sosyal antropolog ve sosyologların dikkatlerini büyük ölçüde topluluk örgütlenmesi ile hayatının yapı ve biçimleri üzerinde yoğunlaştırdıklarını böyle bir odak noktasının, yapısal öğelerin toplulukların üyeleri açısından taşıdığı anlamlar konusunda gerekçelendirilmemiş varsayımlarla iş görülmesi eğilimi doğurduğunu öne süren Cohen'e göre bu durum yapısal öğelerin anlamlarının hatalı kavranılmasına yol açar. Cohen, analizini biçimden ziyade anlam üzerinde yoğunlaştırarak, yapıdan çok kültürü hareket noktası olarak ele alır. Dahası, insanların başkalarıyla karşılaştıkları anın kendi kültürlerine en fazla duyarlı oldukları an olmasından ötürü, kendi kültürleri karşısındaki tutumlarını (ya da kendi topluluklarına yükledikleri anlamı) bulmak için en uygun yerin bu kültürün sınırları olduğunu önerir. Toplumsal değişimin doğurgusu olarak sınırın yapısal temeli aşındıkça ya da zayıfladıkça, insanların sınırı yeniden kurmak için gitgide simgesel davranışlara başvurduklarını belirten Cohen, simgeselliğin anlam taşımaktan ziyade insanların kendisine anlam yüklemesine izin verdiğini belirtir (1999: 79).

Müziğin anlamları ise temelde üç türdür. Simgesel Anlam, Estetik Anlam ve Pragmatik Anlam. Çoğunlukla ne söylediği çerçevesinde anlam kazandığında buna simgesel ya da ilintisel (treferential) anlam denir. Estetik diye adlandırılan ikinci bir anlam türü farklı bir şeye işaret etmez, yani mutlak olduğu kadar müziğin ne olduğu ile ilgilidir. Farklı bir şeye yönlendirme yapmadan tınıların aktardığı pek çok toplumda müziğin temel anlamı pragmatiktir, yani, müzik iş görecek yararlar sağlamada değerlendirilir. Pragmatik anlam müziğin ne yaptığı ile ilgilidir (Kaemmer, 1998: 54). Müziğin sadece seslerin organize edilip, uyuşum-kakışım vb. değerler çevresinde anlamlandırılmasından ibaret olmadığından bahseden Çerezcioğlu'na göre belirli çalgılar, biçimler ve aşıtların da belirli kültürlere ait anlamlar üretmesi doğaldır. Paralel düşüncesiyle Ersoy'a göre müzik, tınıdan öte birçok unsuru bünyesinde barındırır. İlgili topluluk ise bu unsurlara yönelik kavramlar geliştirir ve toplum içerisinde söylemsel bir dolaşım alanı doğurur. Dolayısıyla müziğe ilişkin kullanılan kavramların tamamı aslında tınıyla sınırlı değildir. Bu kavramlar tınıların ötesinde ve ardındaki oluşumları da ifade ederler (2010: 67). Topluluğun anlam yaratma kabiliyetlerinin kültürel deneyimleriyle ilintili olması nedeniyle "her toplumsal grupta müziğe farklı anlamlar atfedilir ve müzik, o topluluğun müzik olarak gördüğü şey neyse odur (Stokes,1998:

127). Müzik, "iletişimi güçlendirme yoluyla çoğu zaman grup kimliği oluşturma ve sürdürmenin bir şekli olur. Bir grubun kimliği hem onu öteki gruplardan ayıran sınırların belirtisini, hem de grup içindeki dayanışmanın güçlendirilmesini içerir" (Kaemmer, 1998: 82).

Borçalı bölgesinde yaşayarak âşıklığını sürdüren ve aynı zamanda bölgenin tek kadın âşığı olan Nargile Mehtiyeva çeşitli etkinliklerdeki icrasında Borçalı, Karapapak ve Türk olmayı vurgulayan atıflar söz konusudur. Seslendirdiği âşık havaların köken olarak Borçalı'ya ait olmasının iddiası bile kendi başına âşık havalarına yüklenen anlamı ortaya koyan ifadelerdir:

> "Benim şahsen okuduğum âşık havalarının çoğu Borçalı'ya ait, Türklüğe ait, soyumuza, kökümüze, kimliğimize ait, bayrağımıza ait". (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

Mehtiyeva'nın söyleminden de anlaşılacağı üzere müzik "kimi zaman kimlik ya da egemen kültür içindeki kültürel farklılıklar temeline dayalı olarak bütünleşmiş bir cemaatin temel karakteristiklerini temsil etmek için kullanılır. Herhangi bir cemaat kendilerine özgü kimliklerini müzikleriyle ifade eder, yeniden üretir ve aktarırlar" (Bozok, 2009: 21).

Herlittz'in (1983: 21) lengüistikte kullandığı 'ortak kod' kavramını, Dönmez, müzik için kullanır. Başka bir ifadeyle dil nasıl anlamsal mutabakatı 'ortak kod' aracılığıyla sağlıyorsa, müzik de 'ortak kod' aracılığıyla sağlamak durumundadır. Dönmez'e göre aksi takdirde müzik göndericisi/işaretçisi (*musical signifier*) olan bestecinin ve icracının oluşturduğu işaretlere, müzik alıcısı (*listener*) estetik anlamlar yükleyemeyecektir. Bu düşünceden hareketle Herlittz'e ait lenguistikteki 'ortak kod' kavramını**,** kültürün diğer öğelerine ve müziğe 'etnik kimlik kodu' olarak devşirebilmenin mümkün olduğunu belirtir. Çünkü müziksel bir etkinlik içerisinde, "etnisiteye ait ortak işaretleri kullanarak iletişime geçme, birleştirici ve kimlik pekiştirici işleve sahip bir davranıştır. Bu iletişim sonucu pekişen kimlik duygusu, ortak etnisitedeki grupların örgütlenmesinin ve birbirlerini desteklemesinin de teminatlarından biridir" (Dönmez, 2011: 156).

Greve'e göre müzikteki beklenti bir kimliğin altını çizmekten ibaret olduğunda, bunun için çoğunlukla belli bir repertuarın, belli anlamlar taşıyan ilahilerin, şarkıların, melodilerin, ritimlerin, enstrümanların veya dansların varlığı yeter, müzikal realizasyon ise ikinci planda kalır (2006: 305). Müzik, etnik kimliği ya da büyük kolektivite içinde farklılaşmanın tipik özelliklerini kavramamızı sağlar. Müziğin bu kullanımını çoğunlukla Amerikan Yerlilerinde görüldüğünden bahseden Kaemmer örnek olarak Düzkafalar toplumunun kendilerine özgü kimliklerini müzikleriyle sürdürdüklerini ve Karaayaklar'ın müziklerinin Avrupa müziğinden farklı olan niteliğini "yeni sesin kullanış şekli ve vokal çizgisinin davul çalışındaki ritim ile ilişkisini" (1998: 82). vurguladıklarından söz eder. Bu çerçevede kadın âşık Mehtiyeva ise sazını eline alıp âşık havalarını okuduğu zaman kimliğini rahatlıkla ifade edebilmektedir. Borçalı bölgesine ait âşık havalarının içinde yer alan müziksel ve söz yapısından oluşan kimliksel kodlar ve bu kodların taşıdığı anlam müziğin simgesel işlevine kaynaklık eder;

> "Konuşmayı çok sevmiyorum, yalnız işimle kendimi tanıtıyorum. Azerbaycan'ın ayrı ayrı bölgeleri var. Makamların, havacatların, sazların azda olsa şekli değişiyor, değişmek zorunda. En kolayını söyleyeyim. Azerbaycan'a gidip sahnede sazıma bir defa vurduğum zaman biliyorlar ki ben "Borçalı Türküyüm", "Borçalı Aşığıyım". (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

Stokes, müziğin yalnızca toplumsal sınırları simgelediği düşüncesinin, müziğe antropolojik yaklaşım için oldukça açık bir çıkış noktasıymış gibi görüldüğünden söz eder. Ancak günümüzde, icranın (performance) basitçe, 'altta yatan, temel' kültürel kalıp ve toplumsal yapıları yansıttığı yolundaki yapısalcı tezin antropologlar ve etnomüzikologlar arasında pek az itibar gördüğünü savunur. Ardından Bourdieu (1977) ve De Certeau (1984) gibi yazarlardan şu şekilde aktarır: "Toplumsal icra (performance), belirli sınırlar dâhilinde çeşitli anlamların yaratıldığı, manipüle edildiği, hatta ironik hale getirildiği bir pratiktir" (Stokes, 1998: 126). Müzik ve dansın yalnızca yansıtma görevinin bulunmadığını iddia eden Stokes, bu performansların aynı zamanda mekânsal hiyerarşilerin sorgulanma ve dönüştürülmesinin imkanını da sağladığını savunur (1998: 126). Stokes'un söylemini destekler nitelikteki durum Mehtiyeva'nın ya

da Borçalı âşıkların herhangi bir mecliste gerçekleştirdiği müzik pratiği ile gerçekleşir. Ortak kimliğe ait sembollerin sunulduğu mekânda –örneğin Borçalı bölgesine ait âşık havaları, âşık sazı, yöresel kıyafetler, bazen milli bayraklar- bulunan topluluk icra edilen müzikle beraber aslında zihinsel düzeyde bir dönüşüm yaşar. Başka bir ülke içinde azınlık konumunda yaşarken müzik aracılığıyla azınlık kimliğinden köken kimlik tahayyüllerine, çoklu kimlik konusunda da ele aldığımız dikey konumlanıştaki hiyerarşide hatırlayacağımız Türk-Kafkas Türk'ü- Borçalı Türk'ü, vb. kimliksel durumları tahayyül etmiş olur. Mehtiyeva'nın ifadesi kimliksel kodların "saz" ve "âşıklık sanatının" içine ne şekilde gömülü olduğunu gösterir niteliktedir;

> "Sazımızı da biliyorsunuz Türk dünyasına mahsus olan, ait olan bir alet. Başka milletler bir tek sazımızı elimizden alamamışlar, kopyalayamamışlar. "Saz" ve "âşıklık sanatı" sadece Türk dünyasına ait. Bu böyledir. Unesco'da bunu kesinleştirdi, sazın ve âşıklık sanatının Türk dünyasına mahsus olduğunu bildirdiler". (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

Müzik aynı zamanda "etnik kimliği ya da büyük toplum içinde etnik açıdan ayrı olan bir grubun temel karakteristik özelliklerini vurgulamaya yarar" (Kaemmer, 1998: 82). Borçalı bölgesinde birliktelik ruhunun önemli temsili durumundaki âşıklar ve onların yarattığı âşık havaları "biz" duygusunun pekiştirilmesine ek olarak köken kimliklerinin ayırt edilebilmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Mehtiyeva'nın kullandığı aşık sazının tınısı ve akort şekli ile ilintili kimliksel kodlar ve yalnızca Borçalı bölgesine ait olduğu iddia edilen aşık havaları[13] ve makamlarıyla ilintili kimliğe ait yüklenen birtakım kodlar, kimliğin simgesel sunumudur;

> "Sazın makamından, sazın sesinden, akort şeklinden benim "Borçalı aşığı" olduğumu anlıyorlar. Birde Borçalı âşıkları nerede olursa olsunlar en zor âşık havalarını okuyorlar. Yani artık o havalar üzerinde köklenmişiz". (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

[13] Mehtiyeva'nın (Görüşme, 21.06.2019) ifadesine göre; Divan, Zarıncı, Mansırı, Memmetbağıri, Karaçı, Dübeyti, Dilgem, Yanık Kerem, Köroğlu Dübeytisi, Köroğlu Havaları, Cengi Köroğlu, adındaki birçok havalar Borçalı bölgesine aittir.

Mehtiyeva, farklı ortamlardaki icrasında başkaları için Borçalı'ya ait olduğunun mesajını veren şeyin geçmiş zamanda yaşadıkları duygu durumunun müziksel ifade üslubuna yansıması olduğunu söyler;

> "Diyorlar ki; Borçalılar sazı eline alıp okudukları zaman sanki ölüye ağlıyorlar. O kadar içten, o kadar hazin, o kadar ağır havalar söylüyorlar ki, birazda garip olmuşlar başka bir devlette yaşamışlar. Mesela kardeşi gitmiş Türkiye de kalmış, yol bağlanmış gidememiş, yarısı o tarafta yarısı bu tarafta. Benim fikrim birazda bundan dolayı içten okuyorlar, birazda hissederek okuyorlar". (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019)

Mehtiyeva'nın yukarıdaki açıklamasıyla beraber aslında Borçalı aşıklara diğerleri tarafından atfedilen ve dinleyenler tarafından hissedilen icranın "hüzünlü", "içten", "kederli" şekilde yansıyan duygu durumunun somut bir yansıması olarak tek başına müziğe odaklanmamak gerekir. İlgili topluluğa ait bilgilerin saklı olduğu bağlamları da nitelediğinden müzik, taşıdığı kodlar ile birlikte ele alındığında anahtar bir öneme sahip olur. Erol'un (2007) "*Müzik Algılamasında Çağrışım Yapısı: 'Yanık' Örneği"* adlı çalışması müziğin etkisi ve çağrışım yönüyle ilgilidir. Erol, çalışmasında bir duygu söylemi olarak kullanılan "yanık" teriminin Türk müzik geleneğindeki ve Türk dinleyicileri tarafından taşıdığı anlamı ve çağrımları analiz eder. Erol'a göre yanık terimi ile kastedilen şey, "hüzün", "üzüntü", "keder" ve "tutkuyu" hissetmeyi ifade eden vokal niteliğidir. Terim esas itibariyle müzikal niteliğe ilişkin iki önemli özelliği vurgular. Birincisi hüzünü belirtir, ikincisi ise doğru, güzel ya da iyi olduğuna inanılan şarkı söyleme üslubunu ya da ses niteliğini tanımlar. Erol, bunların ikisinin de aslında birbirlerine bağlı olduğunu düşünür. Çünkü önemli olan yanık olmadır. İstenen şey kederli duyguları ifade edebilecek hüzünlü tınıdır. Şarkı söylerken hüzünlü olma güzeldir. Ve bu özellik müzik zevkinin parçasıdır. Sonuç olarak "yanık", zevk ve hüzün duygularını birlikte ifade eden bir olgudur. (Erol, 2007: 86)

Mehtiveya'nın yukarıdaki ifadesine dönecek olursak "Borçalılar sazı eline alıp okudukları zaman sanki ölüye ağlıyorlar. O kadar içten, o kadar hazin, o kadar ağır havalar söylüyorlar ki" söylemiyle kastedilen şey dinleyenlerin "Borçalı" bir âşık olmayla ilgili çağrışım kurdukları ve ilişkilendirdikleri bazı anlamlar olduğudur. Azınlık

olarak yaşamanın verdiği zorluklar, göç, ayrılık, hasret, vb. sebeplerden kaynaklı duygu durumlarının yankısıyla Borçalı âşıktan beklenilen özellikler söylerken içten, hazin ve hüzünlü olma halini ifade eden tınıları ve üslubu icrasına yansıtmasıdır. Çünkü duygular aslında "öncelikli olarak kültüreldir" ve "müziği kültürel bir süreç olarak düşünmek, sosyal veya kültürel öğelerin ses bileşenlerinin içinde yer aldığı veya içinde geçtiği anlamına gelir (Erol, 2007: 87). Buradan hareketle; kişi Borçalı bir aşığı dinlerken, aşığın yansıttığı tını ve üsluptan yola çıkarak -hissettikleri duygularla- kendilerini Borçalı'da ki topluluk ile özdeşleştirir ve ortaklık kurar. Yani müziği anlam dünyalarının inşasında araç olarak kullanırlar. Tıpkı Lull'un (1992) bahsettiği gibi dinleyenler ve seyirciler "müziğe, fiziksel (birlikte şarkı söyleme, tıklama, alkışlama, dans etme, cinsel uyarılma vb.); duygusal (müziği hissetme, anıları hatırlama, romantikleşme, manevi bir yükseğe veya benzerine ulaşma); ve bilişsel (bilgiyi işleme, öğrenme, düşünmeye teşvik etme, belleğe katkıda bulunma, algıları ifade etme vb.) yollarla katılırlar (akt. Erol, 2007: 87).

Stokes'a göre müzik "basitçe, verili bir toplumsal uzama değil, aynı zamanda uzamın dönüştürülebileceği araçlara da işaret eder" (Stokes, 1998: 126) örnek olarak ise "mekâna dair ifadeler taşıyan reklam ve belgesel klişelerinin, mekânın içinde zaten var olan bir bilgiyi yansıtmanın ötesinde bir iş" (Stokes, 1998: 126) gördüğünden bahseder. Stokes'a göre "bunlar öteki mekanlara dair ve sonraki deneyimlerle teyit edilecek olan bir bilgiyi önceden şekillendirirler. Önceden edinilen bu bilgi, bu belirsiz ötekilerin tanımlanışında ve kontrol edilişinde özel bir rol oynar" (Stokes, 1998: 126). Kısaca bahsettiğim şey Borçalı âşıkların kullandığı yerel melodi kalıpları, buraya ait olduğu iddia edilen âşık havaları, âşık sazının kendisi ve aynı zamanda tınısı burada yaşayanlarla kökleri buraya ait olup diasporada olan topluluk için milli kimlik, anavatana bağlılık ve tarihsel kökene aidiyetin tahayyül edilmesine kaynaklık eden referans noktalarıdır.

4. 2. Etnik Kimlik Pekiştiricisi ve Bir Etno-Sembol Olarak "Âşıklar ve Müzik"

Borçalı bölgesinde yaşayan Karapapak Türklerinin aidiyet duyguları ve varoluş hissiyatlarından yola çıkarak kimliksel durumlarını anlamamızda müzik anahtar role sahip olmakla birlikte etno-sembolizmin öncelediği milliyetçilik meselesindeki duygusal yoğunluk ve duygusal birlikteliğin oluşumuna da zemin yaratan konumdadır. Aşıklar ise bu alanın en önemli aktörleridir. Dolayısıyla, Borçalı da yaşayanlar müziğin kendisini önemsemekle birlikte, icra edenleri özellikle de aşıkları oldukça dikkate alırlar. Çünkü onlar, kültüre ait birçok unsurun taşıyıcısıdır. Hatta, biraz sonra da bahsedeceğim gibi aşıklara kutsallık dahi atfederler. Onlar için müziğin icra edildiği tüm alanlarda aslında geçmişe, Borçalı'ya, kültüre ve kimliklerine ait tınılar hakimdir. Bu nedenle kullandıkları çalgı, dağar vb. türler gibi konulara bakış açısı aynı zamanda Borçalı'da yaşayan Karapapakların anlam dünyasını çözümlemede kapı aralayan bir yoldur.

4.2.1. Âşıklar

Milletlerin devamlılığı ve dönüşümü noktasında özellikle "milli fikrin hayata geçirilmesi, yorumlanması ve daha fazla yayılması için, soyut olanı somut biçimlere dönüştürerek, ona elle tutulur bir "töz" veya "cisim" kazandıran çeşitli sanatçıların rolünün önemli olduğunu belirten Smith'e göre on sekizinci yüzyılın sonunda Romantik akımların kendisi gibi, senfonik şiirler de milli duyguyu ifade etmek, özellikle milli-tarihi kahramanlık dramlarını ve benzersiz milli peyzajları betimlemek için son derece uygun bulunmuştur (Smith, 2017: 122-123). Hatta Smith, Fin besteci Sibelius'un senfonik şiirlerinin bir araya geldiğinde, nispeten yeni bir fikir olan Fin milletine uzak geçmişteki antik kahramanlığına ve "anavatanının" vahşi, tüyler ürpertici doğasında kökleşmiş olduğuna dair anlayışın kazandırılmasına hizmet ettiğini söyler (Smith, 2017: 123). Bu perspektifle Borçalı'daki topluluğun milli aidiyeti ve sürekliliği aynı zamanda milli kökleşmişlik duygusuyla birlikte kimliğin oluşturulmasında Borçalı âşıkları önemli paya sahiptir. Tabii ki, âşıkların anlatılarında, destanlarında aynı zamanda âşık havalarında müziğe biçtikleri rol yadsınamaz. Türk dünyasında ve kültüründe önemli

bir yere sahip olan Âşıklar dolayısıyla âşıklık geleneğinin varlığı Kafkasyalı'ya göre tarihî kaynaklara bakıldığında, Türk tarihi ile paralellik arz eder. Borçalı'da yaşayanların söylemi de zaten bu yöndedir; *Borçalı âşıkları hakkında söze başlarsak dünyanın her yerinde saz Türküdür. Bunu konuşmaya gerek yok* (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019).

Kafkasyalı'nın aktarımına göre Türklerin, tarihin en eski çağlarından beri Çin Seddi'nden Tuna boylarına, Sibirya tundralarından Hint Okyanusu ile Büyük Sahra çölüne kadar uzanan geniş kültürleriyle varlıklarını sürdürüp etkili oldukları bilinmektedir. Türk âşıklık geleneği de Doğu Türkistan'dan, Avrupa içlerine kadar, Kazakistan yaylalarından Basra Körfezine, Afrika içlerine kadar Türkün vatan yaptığı her coğrafyada ozan/bahşi/ âşıklarını yetiştirmiş, kopuzunu/sazını çalmış, meclisler oluşturmuştur. Kafkasyalı, aynı zamanda Türklerin başından beri kesintisiz olarak kültürel coğrafyasına dâhil ettiği, yüzyıllar boyunca da siyasî sınırları içine alıp vatan yaptığı Türk yurtlarının başında İran coğrafyasının geldiğini iddia eder (2007: 34). İran coğrafyası ise Borçalı bölgesiyle birçok açıdan bağı bulunan bir coğrafyadır.[14]

Türk dünyasındaki âşık ve âşıklık geleneği hakkında Kafkasyalı şöyle aktarır;

> "Eski devirlerde ozan, sonradan Uygur-Moğol tesiri ile bahşı ve nihayet İslâm kültürü nüfuzu altında aşık/âşuğ (âşik) ismini alan halk şair/çalgıcıları, göçebe oğuzlar arasında, eskiden beri zengin bir halk edebiyatı an'anesi yaşatıyorlardı. Moğol istilasından sonra İran ve cenûbî Kafkasya sahalarına yeni Oğuz kabilelerinin gelmesi, bu an'anelerin daha kuvvetlenmesine sebep oldu. Göçebe hayatının, Horasan ve Esterâbâd Türkmenleri arasında olduğu gibi, bütün İran, Irak ve Şarkî Anadolu Oğuzları arasında da merkezî ve garbî Anadolu'dakinden daha kuvvetli ve daha devamlı olması, eski rivayetlerin ve an'anelerin daha canlı ve temiz kalmasında geniş nispette müessir olmuştur. Bu göçebeler, İran kültürünün kuvvetle hâkim olduğu sahalara yerleştikten sonra bile, millî an'anelerini ve halk edebiyatlarını sadakat ile muhafaza ettiler". (Kafkasyalı, 2007: 35)

[14] İran'ın Sulduz bölgesinde Karapapaklar yaşamaktadır. Özellikle bu bölgede yaşayan Karapapaklar alandaki görüşme kişilerime aktarımına göre geçmiş zamanlarda muhtelif dönemlerde Borçalı'dan göç edenlerden oluşmaktadır (Görüşme, Mahmut Kemaloğlu, 22.09.2019; Nargile Mehtiyeva, 21.06.2019; Ayde Gülizar, 12.10. 2019).

Smith'e göre köken miti, yüzyıllar boyunca gelişim gösteren ve cemaat üyelerine kültürel kaynaklar sağlayan birçok mit, hatıra, sembol ve gelenek türünden yalnızca bir tanesidir. Ve modernlik öncesi çağlarda söz konusu sembolik kaynakları derleyen ve yorumlayanlar, rahip, kâtip ve ozanlar iken günümüzde mit yaratma ve hatıra kaydetme işlerini sanatçı ve aydınlar devralmıştır (2017: 130-131). Türk dünyasında âşıklar, gelenekle birlikte Türk kültürüne ait temel kaynak olarak görülmekte, cemaatin kültürel bellek taşıyıcısı ve aynı zamanda kültür kökünün/özünün temsilcisi rolünü üstlenmektedir. Bu özellikleri topluluğun onları geçmişten günümüze merkezi bir konumda tutmalarına hatta onlara kutsallık dahi addedilmelerine neden olmuştur. Borçalı kökenli kadın âşık Ayde Gülizar saz ve âşıklığın neden bu kadar önemli olduğunu onlara kutsallık atfederek şu şekilde açıklar;

> "Tanrı vergisi, Allah payıdır. Saz ve âşıklık deniyor ki; "Gökten yere melekle gelmiş, görünmek bilmemiş, göze bulanıp yürekle gelmiş". Yani saz, hak vergisidir. Allah payıdır. Tanrı vergisidir". (Ayde Gülizar, Görüşme, 12.10.2019)

Tanrı vergisi olarak addedilen özelliklere sahip bu anlam inşası Modern sosyolojinin kurucusu olarak bilinen Alman asıllı Max Weber'in "Bürokrasi ve Otorite" adlı kitabında kullandığı "Karizma" kavramındaki tanımlamasıyla da örtüşmektedir. Halkın, sıradan insanların sahip olmadığı tanrı vergisi olarak adledilen yeteneklere ya da özelliklere sahip insanların normal insanlar üzerinde bir çekicilik ya da farklılık kılma durumu karizmanın çeşitli yollarla elde edilişi yani halk olarak sınıflandırılan kategorinin gözünde karizmatik kişiliğe sahip insanların nasıl oluştuğu bu açıdan önemlidir. Weber, karizma kavramını bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip sayılmasına yol açan belli bir nitelik anlamında kullanır. Weber'e göre bunlar sıradan insanların ulaşamadığı ancak kutsal, ilahi kökenleri olan ya da örnek oluşturan özelliklerdir ve bir kişi, bu özellikler temelinde lider sayılır. İlkel şartlarda bu özel saygı biçimi peygamberlere, tedavi edici ya da hukuki bilgelik sahibi olmakla meşhur kişilere, avda liderlik edenlere ve savaş kahramanlarına gösterilir. Çoğunlukla karizmatik kişinin sihirli bir güce sahip olduğu düşünülür. Söz konusu niteliğin etik,

estetik ya da buna benzer daha başka açılardan uygun sayılıp sayılmayacağı, kuşkusuz bu kavram açısından önem taşımaz. Önemli olan tek şey, söz konusu bireyin karizmatik güce konu olanlar ve "izleyiciler" ya da "taraftarlarca" gerçekte nasıl görüldüğüdür (Weber, 2005: 75-76). Ayde Gülizar'ın âşık ve âşıklık geleneğine karşı hissettiği güçlü kutsallık inancının destek noktası Borçalı üstat âşıklardan duyduğu ve belleğinde sakladığı geçmişten gelen şu şekildeki anlatıdır:

> "Bir şah ya da bir ağa saz çalan birinin başını bir ağaç kütüğünün üstünde vurduruyor. Kütüğün üstünde 40 gün içinde o ağanın, o şahın gözüne gökten birinin saz çalarak geldiği o kütüğe deyip gökyüzüne kalktığı görünüyor. O zaman ağanın ya da şahın kırk günde yüreği patlıyor. Dünyasını değiştiriyor". Dediklerine göre o ruhumuz, sazın ruhu oradan kalmış bize. Ruhani havası o sözden kalmış bize. Ruh muhtelif görünüyor diyorlar. O havanın adını ben böyle işittim. Yani ona göre saz tanrı payıdır, hakkın vergisidir". (Ayde Gülizar, Görüşme, 12.10.2019)

Borçalı Filoloji Profesörü Mahmut Kemaloğlu'nun Âşık Garip hakkındaki anlatısı kutsiyete dayalı duruma bir diğer örnektir:

> "Âşık Garip'ten anlatayım mesela Garip, Tebriz'dendir. Atası tacirdir. Atası rahmetli olmadan bir vasiyet bırakır oğluna "varlı yerden kız alma, kızını varlı yere verme" diye. Garip, gidiyor atasının kabrinin üstüne, orda uykuya giriyor. Uykuda buna "buta" verilir. İşte falan yerde sana bir kızı verdik diye. Bu da hiç ömründe Tiflis'i işitmemiş, nerededir bilmez. Tiflis'e gelir ve yatıp kalktığı yerde ona Allah tarafından vergi verilir. Garip daha önce hiç saz çalmamıştır. Dediler ki, "sen saz çalmasını biliyor musun?" Sazı getirdiler. Saz çaldı, okudu orda. "Berat gecesinde bir rüya gördüm" diyerek okudu". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Eğer karizmatik niteliklerinin kanıtı uzun süre görülmezse, tanrısının ya da sihirli veya kahramanlık güçlerinin kendisini terk ettiği düşüncesi ortaya çıkar. Eğer uzun süre başarı gösteremezse ve her şeyden önemlisi, eğer yönetimi altındakilere herhangi bir yarar sağlamıyorsa, karizmatik güç ortadan kalkar. (Weber, 2005: 77). Weber'e göre "İlahi Hediye" (seçilmişlik) kavramının gerçek karizmatik anlamı işte budur. Bu çerçevede Borçalı âşıklarının karizmatik gücünün devamlılığı ise atışma sırasındaki kabiliyet ve marifetine, geçmişe ait destanları ve hikâyeleri hafızalarında

tutma ve etkileyici anlatma becerilerine, Borçalı'ya ait âşık havalarına hâkim olma ve bu havaları iyi icra edebilmelerine ayrıca âşık sazına hâkim olma ve etkileyici çalmalarına bağlıdır.

Weber, Eski Alman kralları bile bazen küçük görülerek reddedildiğinden bahseder. Weber'e göre "İlkel" denilen topluluklarda da benzer olaylar sık görülür. Çin'de kralın, soya bağlı olarak hiç değişmeden kalıtsal olarak devredildiğine inanılan karizmatik niteliği öylesine mutlaktı ki, yalnız savaştaki bir başarısızlık değil; kuraklık, sel, uğursuz olaylar gibi her türlü olumsuz durumda dahi kamu önünde günah çıkarmak zorunda kalır, dahası tahtından bile indirilebilirdi. Çünkü böyle şeyler ortaya çıktığı takdirde, onun gerekli karizmatik niteliğe sahip olmadığı, dolayısıyla da "Göklerin meşru oğlu" olamayacağının göstergesi sayılıyordu. (Weber, 2005: 77). Bu noktada Borçalı'da âşıklık geleneğini temsil etmek ve âşık olmak sıradan insanların sahip olmadığı yeteneklere ya da özelliklere sahip olmak anlamına gelir. Dolayısıyla karizmanın sürekliliği ve gücü ancak karizmatik güçle donatılmış yeteneği sergilemekle mümkün olur. Kemaloğlu'nun dediği gibi "Herkes yapamaz!"

> "Tiflis'te Şeytan Pazarı denilen yerde çayhaneler vardı yani kahvehaneler. Bütün âşıklar oraya gelirmiş. O dönemlerde âşıklık çok zordu. İki âşık karşılaştığında âşıklar atışma ile deyişme ile birbirleriyle bağlandığı zaman yani açamadığı zaman mağlup olup sazını bırakıp çekip giderdi. Yani saz aşığın elinden alınmalıdır. Geçmişteki güreş gibi, biri diğerini mutlak yıkmalıydı. Yani onun gibi işte. Şimdiki âşıklar sahte âşıklar. Geçmişte âşıklar birbirlerine öyle deyimler diyor. O kadar manalı sözler diyorlar ki, onları açmak için marifet, kabiliyet gerekir. Herkes yapamaz". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Sıradan yeteneğe ve özelliklere sahip olmayan karizmatik nitelikle donatılmış aşığa toplumun verdiği önem ve değer derecesi oldukça yüksektir:

> "Âşık Kemandar meclise gittiğinde herkes ayağa kalkardı. Herkes susar onu dinlerdi. Derlerdi ki, "âşık geliyor". Âşık aksakallıydı[15]. Herkesin büyüğüydü. Toylardaki diğer müzisyenlere her şeyi söylerler ama aşığa asla saygısızlık

[15] Topluma etkisi olan yaşlı, büyük kimse.

> yapmazlar. O kadar değeri vardı aşığın. Bizde aşığa çok değer verirler". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Weber, karizmatik güçle donanmış birçok değişik türe değinmenin gerekliliğinden bahseder[16]. Bunlardan birinden bahsedecek olursak "Saf biçiminde, trans haline gelmenin bir yolu olarak sara benzeri kasılmalara yakalanan büyücü "şaman" bu kapsamdadır" (2005: 76). Değer yargılarından kaçınması gereken sosyolojik çözümleme de Weber, tüm bunları, alışılagelen yargılara göre "en büyük" kahramanlar, peygamberler, kurtarıcılarla aynı düzeyde değerlendirir:

> "Karizmatik gücün geçerliği için belirleyici olan şey, güce bağımlı olanların kabulüdür. Bu tanıma gönüllü olup, başlangıçta her zaman bir "belirti" ya da delil sayılan bir mucizeden kaynaklanır ve söz konusu vahye kendini kaptırma, kahramana tapma ya da lidere mutlak bir güven duyma biçimini alır. Ama karizmatik gücün gerçek olduğu yerde de meşruluk iddiasının temelini oluşturan bu değildir. Bu temel daha çok, karizmatik bir göreve çağrılanların, görevin bu niteliklerini bilmelerinin kendi görevleri olduğunu kabul eden anlayıştır. Psikolojik olarak bu "tanıma" söz konusu niteliğin sahibine karşı, coşku, umut ya da umutsuzluktan kaynaklanan tam bir kişisel adanma manasına gelir. Hiçbir peygamber, bu niteliğinin kitlelerin kendisine karşı olan tutumuna bağlı olduğunu düşünmemiştir. Seçilmiş hiçbir kral, hiçbir askeri lider, kendisine karşı direnenleri ya da kendisini tanımayanları görev suçlusu saymamazlık etmemiştir. Böyle bir liderin komutasında savaşa katılmayı kabul etmemek, katılmak resmen gönüllü bile olsa, her yerde, her zaman olumsuz karşılanmıştır". (2005: 76-77)

Weber'in yaklaşımı Borçalı Âşık Kemandar'ın kendisini izleyen ve dinleyenlerin üzerinde bıraktığı hissiyatta tam da karşılığını bulur:

> "Kemandar okuduğunda büyük bir ordu gelir gibi hissedersin. O etkiyle düşmanın üzerine bile gidersin. Mesela Köroğlu havasını söylediğinde Kemandar'da olan ses. Kemandar'da olan avaz. Kemandar'da olan parmak. Kimsede yoktu. Dev bir sanatçıydı". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

[16] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Weber, 2005

Borçalı Âşıkların söylemleriyle birlikte âşık havalarında ve destanlarında Borçalı kimlikleri kulanım biçimi aynı zamanda Antonio Gramsci'nin *organik entelektüel* şeklindeki tanımlamasıyla da açıklanabilir. Kaya, Gramsci'nin Hapishane Defterleri adlı çalışmasında, iki türlü entelektüelden söz ettiğini aktarır. "profesyonel entelektüeller" ve "organik entelektüeller". Profesyonel entelektüeller, devletin yönetici eliti ile iş birliği halinde çalışırlar ve devletin hegemonyasının yeniden üretilmesi sürecinde aktif rol oynarlar. Bu tip entelektüeller, kendilerini devlet ile özdeşleştirirler ya da diğer bir deyişle, devleti ve siyasal iktidarı içselleştirirler. Diğer yandan organik entelektüeller ise, siyasete yeni katılan ve baskı altında tutulan grupların içinden çıkan aydınlardır. Kaya'nın aktarımına göre, her toplumsal grup, ya da sınıf, kendi entelektüelini üretir. Bu entelektüeller, organik olarak içinden çıktıkları toplumsal gruba bağlıdırlar ve sadece ekonomik alanda etkinlik göstermeyip, politik ve kültürel alanlarda da grubun çıkarlarını gözetirler (2000: 151).

Kaya'ya göre Gramsci'nin kullandığı bağlamda, organik entelektüeller, çoğunluk çevrede baskı altında bulunan toplulukların içinden çıkan ve bu gruplar ile organik bağlantısı bulunan aydınlardır. Gramsci'nin organik entelektüel tanımının alt sınıflar üzerinde hegemonya kuran egemen bir grubun ya da sınıfın varlığını ön şart olarak koştuğunu söyleyen Kaya'ya göre organik entelektüel, kaynakların eşit bölüşümü çerçevesinde siyasi karar alma sürecine henüz katılmakta olan ve kendisinin de bir üyesi olduğu grubun ya da sınıfın çıkarlarını temsil eden kişidir. Onların amaçları, egemen grupların siyasal, ekonomik ve kültürel hegemonyalarını kırmaktır. Kaya, bu tanımlamadan yola çıkarak çalışmasında Almanya'da yaşayan Türk rap sanatçılarının, yine Almanya'da yaşayan Türklerin maruz kaldıkları ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve ayrımcılık karşısında bir toplumsal cephe oluşturulmasına katkıda bulunmayı amaçladıklarını söyler (2000: 151). Bizde bu çerçevede Borçalı âşıkları Gürcistan'da azınlık[17] durumundan kaynaklı psikolojiyle birlikte baskı altındaki topluluğun içinden çıkan ve her fırsatta o topluluğun çıkarlarının savunucusu olarak tanımlayabiliriz. Borçalı kökenli kadın âşık Ayde Gülizar, KARPAT'ın Kars'ta gerçekleştirdiği gecede

[17] "Bunu saklamak olmaz biz Gürcistan içinde yaşıyoruz ve kardeş ülkeyiz. Ama biz diyemeyiz ki Gürcistan bizimdir. Biz Gürcistan içinde yaşayan Türkleriz" (Ayde Gülizar, Görüşme, 12.10.2019).

Borçalı'yı temsil ettiğini gururla ifade eder*; "Akşamki programımızda ben Borçalı'yı temsil ettim. Çok sevindim, gururlandım. Zaten nerede olursa olsun. Ben önce Borçalı'dan başlıyorum, oradan kaynaklandım"* (Ayde Gülizar, Görüşme, 12.10.2019). Borçalı âşıkların "sembolik kültürlenmede ortak mirasın unsurlarını seçme, yorumlama ve yeni şartlara uygulama becerisine sahip" (Smith, 2017: 71) olması önem arz eder. Smith'e göre sembolik kültürlenme etnik hatıra, sembol, değer, mit ve geleneklerden oluşan çok geniş bir yelpazeyi kapsar. Bu unsurların çoğu yerel kökenli olmakla birlikte, bazıları münhasıran olmasa da özellikle devlet veya kilisenin kurumları tarafından desteklendiği takdirde, uzman seçkinler tarafından ortak sembolik servet veya mirasın bir parçası olarak benimsenip uyarlanabilir. Smith, sözlü kültürlerde sembolik mirası yaymak için ozan ve âşıkların gerekli olan iletişim becerilerine sahip olduğunun altını çizer. Smith'e göre kahramanlara ve savaşlara dair hatıraların, evlilik ve defin geleneklerinin, kıyafet, amblem ve dil sembollerinin, göç ve özgürleşme mitlerinin, kutsallık ve kahramanlık değerlerinin hepsi, iletişimciler tarafından korunup toplumun nesillerine aktarıldıkça ortak sembolik servette yer bulabilir (2017: 71-72). Kendi ayırt edici kimlik anlayışlarının sembolik sınırları aşığın sazının tınısı, çalıp okuması ve karşı tarafta bıraktığı hissiyatta saklıdır. Bu sembolik sınır aynı zamanda etnik boyutun da tanımlanmasına katkı sağlar:

> "Türkiye de bir toplantıda yirmi altı ülkenin temsilcisi vardı. Hiç akrabalarımız (öteki Türk halkları) bizden incinmesinler. Bütün Türk halkları birdir ama Sibirya'dan gelmiş, Uyguristan'dan (Doğu Türkistan) gelmiş, işte farklı yerden gelmişler orada saz falan çaldılar. Ama Borçalı'dan gelenler saz çaldığında ise insanın canını etkiliyor. Onun okuması çok farklı. Söylemeden sadece çalarak da insanı etkiler. Yani buranın tazı, tuzu tamamen faklıdır. Başkadır". (Mahmut Kemaloğlu, Görüşme, 22.09.2019)

Walter Benjamin'in kendi deneyimleri ile başkalarının ona aktardıkları deneyimleri geniş kitlelere aktaran kişi olarak kullandığı kavram olan "masalcı" da Borçalı'daki toplumun anlam dünyalarının oluşumun sürecinde önemli rol oynayan âşıkları ifade etmede işe yarar. Masalcı, aynı zamanda bilge olandır. Kaya (2000: 152) çalışmasında bahsi geçen bu kavramlar ışığında Berlin'de yaşayan Türk rap

sanatçılarının dinleyenlerini önemli olaylar hakkında bilgilendiren ve onları baskıcı hegemonik güçlere karşı harekete geçiren aydınlar olarak görür:

> "rapçiler, bize unuttuğumuz ve yok olmaya yüz tutmuş görünen önemli bir şeyi hatırlatırlar: deneyimlerin diğer insanlara sözlü aktarımı. Bu nedenle rap, aynı zamanda, kentsel alanda yaşanan bireyler arası iletişim eksikliğine bir eleştiri de getirir. Bir başka deyişle rap sanatı, toplumsal aktörlerin deneyimlerini toplumun diğer üyelerine aktarma yoluyla, birleştirici değer ve anlamların yeniden üretilmesine, dolayısıyla bir tür diyasporik cemaat bilincinin oluşmasına katkıda bulunur". (Kaya, 2000: 152)

Smith, her alandan sanatçıların milletin "özgün" imge ve ideallerinin "gerçekleştirilmesinde" ve yayılmasında oynadığı rolün zaruri olduğunu söyler. Smith'e göre okullar ve ordular milli düşüncenin iletileceği yol ve araçları nasıl sağlamışsa, şair, sanatçı ve müzisyenler de ona yaratıcı içeriğini aşılamış ve somut, çoğu zaman da unutulmaz olan formunu vermiştir (Smith, 2017: 127-128). Borçalı'daki gözlem ve görüşmelerimde Mehtiyeva'nın daha önce kullandığım *Azerbaycan'a gidip sahnede sazıma bir defa vurduğum zaman biliyorlar ki ben "Borçalı Türküyüm*", *"Borçalı Aşığıyım"* (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019) şeklindeki ya da *Benim şahsen okuduğum âşık havalarının çoğu Borçalı'ya ait, Türklüğe ait, soyumuza, kökümüze, kimliğimize ait, bayrağımıza ait* (Nargile Mehtiyeva, Görüşme, 21.06.2019) şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere aşıklar müzik ve çalgı aracılığıyla anlam üretirken ve topluluğun diğer üyelerine aktarırken egemen grupların siyasal, ekonomik ve kültürel hegemonyalarına karşı topluluğun kimlik algısıyla birlikte etnik boyutun sınırlarının çizimine ve milli bilinç oluşmasına önemli katkı sağlamaktadır.

4.2.2. Müzik

Borçalı Karapapakların tarihsel anlatıları, aidiyet bilinci en önemlisi de milli kökleşmişlik temalarını çözümlemenin yolu Borçalı Karapapakların müziğini anlamayı gerektirir. Karapapakların geçmiş dönemlerde yaşadıkları birçok olumsuz durum yani savaşlar, baskılar, göç, ayrılık, vb. olaylar toplumu derinden etkileyen faktörler olarak sıralanabilir. Tüm yaşanılan durumların toplum üzerindeki etkisi ise müziğe ilişkin

anlam yüklemelerine neden olan ayrıntılardır. Bu nedenle müziklerinden bahsederken sürekli "Borçalı'ya ait"," kökümüze ait", "kimliğimize ait" şeklindeki ifadelerle işaretlemeye yönelik davranışlarda bulunurlar. Onlar için kimliğin ve Türklüğün işaret edilmesi birlik kaynağı oluşturur ve topluluğun devamlılığı için vazgeçilmezdir. Müziğin bu anlamda kimlik göstereni olmakla beraber birliğin sürekli canlı tutulması ve bu birliği pekiştirmesine yönelik işlevsel önemi vardır.

4.2.2.1. Kullanılan Çalgılar

Borçalı Karapapakların kullandıkları çalgılardan bahsedecek olursak aşık sazı, zurna ve nağara, balaban, tütek, Kafkas coğrafyasında da genel olarak kullanılan çalgılardır. Bölgede kullanılan öteki çalgılar ise klavyeli ve körüklü tuşlu bir çalgı olan garmon ayrıca org ve elektro gitardır. Bu çalgıları tanıma gereği yapıları hakkında kısaca bilgiler verilecektir. Fakat kullandıkları bu çalgılar içerisinde topluluğun kültürel özelliklerini ve kimliklerinin asıl dayanağı aşık sazı ve kara zurna adlı çalgılardır. Topluluğun tüm üyeleri bu çalgılara ithafen "*onlar bizim aynı zamanda kimliğimiz"* (Görüşme kişilerinin tümü) şeklinde hissiyatlarını dile getirir. Hatta Aşık Bafali'nin bu anlamda ifadesi önemli ve dikkat çekicidir; *bizim geçmiş dönemde adımız vardı ama kimliğimiz yoktu. Bizi bununla tanıyorlardı. Bizim kimliğimizi geçmiş dönemde aşık sazıyla, kara zurnayla tanıyorlardı* (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme, 30.07.2022).

Balaban

Balaban adlı çalgı aynı zamanda balaman şeklinde adlandırılır. Anlamı "bala" (küçük) ve "ban" (ses renginin horozun ötmesine benzetilmesi) şeklinde açıklanarak "küçük ban" (ilk, erken ban) demek olduğu belirtilir. Erik, ceviz, dut ve armut ağaçlarından özel makinelerde yonulup, içi oyulduktan sonra bazı bitki yağları sürülerek belli sıcaklıkta uzun süre kurutularak elde edilir[18]. Balaban, Azerbaycan bölgesindeki Şirvan, Şeki, Salyan ve İran aşıkları tarafından kullanılırken bu bölgedeki yani Borçalı aşıkları tarafından aşık icralarında kullanılmaz (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme,

18 https://www.azerbaijans.com/content_236_tr.html. [03.08.2022]

30.07.2022). Fakat kendi aralarında müziğinde yer aldığı toplantılarda veya meclislerde zaman zaman kullanılmaktadır.

Fotoğraf 9. Zurna, Tütek (Düdük) ve Balaban

Tütek (Düdük)

Borçalı da Tütek adıyla aktarılan (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme, 30.07.2022) Azerbaycan sahasında ise tütek aynı zamanda düdük olarak adlandırılan öteki üfleme çalgı ise erik, ceviz, dut veya kamıştan yapıldığı belirtilir. Uzunluğu 280-300 mm, çapı 20 mm'dir. Gövdenin üst kısmında yedi, alt kısmında ise bir delik bulunur. Enstrümanın baş kısmında borunun içerisine doğru yan kesilmiş ağaç tıpa (dil) yerleştiriliyor. Tıpa ile gövde arasında ağız boşluğuna doğru birikmiş havanın dudaklar aracılığıyla gövdeye üflenmesi için özellikle ölçülmüş boşluk bırakılır[19]. Bu çalgıda Balaban gibi yaygın olmamakla birlikte bölgede kullanılmaktadır.

19 a.g.k.

Zurna (Kara zurna)

Borçalı'da yaşayanlar için özel yeri olan ve kendilerini tam olarak ifade ettikleri çalgılar aşık sazı, zurna ve nağara'dır. Bu çalgılar topluluğun farklılıklarını vurgulama iddialarının da bir anlamda dayanağıdır. Bu çalgıları dinleme, icra etme ve herhangi bir alanda onlardan bahsetme ise kimliklerinin sürdürülmesini sağlayan temel özelliklerdendir. Osmanlı'nın dediği gibi; *Borçalı'yı hissetmek istiyorlarsa, gelsinler kara zurnayı dinlesinler* (Savalan Osmanlı, Görüşme, 05.04.2022). Bu nedenle söz konusu çalgılar topluluğun geçmişe dönük soya dayalı iddialarından tutun milli kimlik oluşumu ve devamlılığı sürecinde de önemli paya sahiptir.

Zurna, ses gücü seviyesi yüksek ve ses rengi bakımından etkili olan solo bir çalgıdır. Bu nedenle ağırlıklı olarak kapalı mekan yerine daha çok açık havada icra edilir. Borçalı bölgesinde yaşayanlar için çalgının tınısı ve çalınan ezgiler etki yaratan özelliktedir. Kara zurna adıyla da anılan çalgı aynı aşık sazında olduğu gibi zamanla ağaç renginin koyulaşarak gittikçe siyahlaşması nedeniyle bu isimle anılır. Borçalı'da genellikle erik ağacından olanı kullanılır. Çok eski zamanlarda ise kara diken ağacından yapıldığı belirtilir (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme, 30.07.2022). Kamış kısmı kargı bitkisinden yapılan zurnanın "surnay" sözünden olup sur - "büyük ziyafet", nay - "kargı", "kamış" anlamına geldiği düşünülmekte, Orta Doğu ve Kafkas halkları arasında da yaygın olarak kullanılan çalgı bazı bölgelerde ise özellikle, erik (kayısı), ceviz ve dut ağaçlarından yapıldığı belirtilir. Genel uzunluğu 302-317 mm'dir. Gövdesinin baş kısmı 20 mm olup, aşağıya doğru genişleyerek 60-65 mm kadardır. Bu enstrümanın "kara zurna", "Arabi zurna", "cüre zurna", "Ecemi zurna", "Kaba zurna", "Şehabi zurna" gibi çeşitleri çok eskiden mevcut olmuştur[20] Borçalı'da ise cura zurna, orta zurna, büyük zurna şeklinde çeşitleri olduğu belirtilir. Gövdenin üst kısmında yedi, alt kısmında ise bir delik bulunur

Borçalı'da zurna çalgısı genellikle iki kişi tarafından seslendirilir. Biri ana ezgiyi seslendirirken öteki ana ezgiye dem tutar. Ana ezgiyi çalan kişi ustalık derecesi

20 A.g.k

yüksek olandır. Dem tutan ise icra sırasında ana ezgiye karışmaz sadece dem tutar. Dem tutan icracının seslendirmek istediği ana ezgi olursa kendi aralarındaki anlaşarak bunu gerçekleştirirler. Ama bu durum çok sık gerçekleşmez. Ancak kendi isteğiyle solo icra yapacak düzeye gelinceye kadar sadece dem tutar. Bazı icracılar sadece dem tutmakla yetinebilir. Bu icralarda iki zurnaya eşlik eden ritim çalgısı ise nağara' dır

Nağara

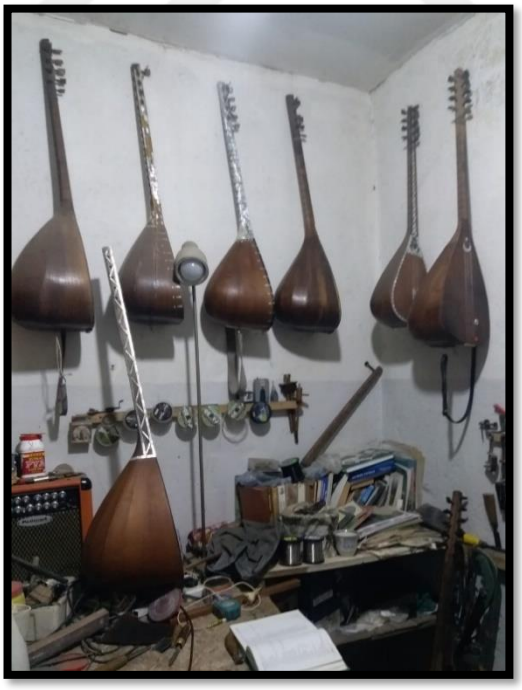
Kafkas halklarında farklı boyutlarda ve tınılarda olan vurmalı çalgılar kullanılmaktadır. Borçalı'da kullanılan ise Nağara adındaki vurmalı çalgıdır. Çomak ve çubuk ya da alt def, üst def şeklinde de adlandırılan (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme, 30.07.2022) ağaç çubuk alet yardımıyla her iki yanına vurarak seslendirilir. "Sağanağı (çanağı) sert ağaçtan silindirik şekilde yapılıyor, tarafları ise deriden hazırlanıyor. Çapı 400-450 mm, yüksekliği 500-550 mm'dir"[21]. Bazı nağara icracıları son zamanlarda deri yerine kullanım kolaylığı nedeniyle sentetik plastik malzeme tercih ettiğini belirtmeliyim.

Fotoğraf 10. Kara Zurna ve Nağara

21 A.g.k.

Saz (Aşık sazı-Kara saz)

Aşık sazının dut ve ceviz ağacından yapıldığını ifade eden Aşık Bafali aynı zamanda saz yapımcısıdır. Aşık sazının teknesinin yaprak dut, sap kısmı yani kol kısmı ise ceviz ağacından olduğunu söyler. Burgular yine ceviz ağacından yapılmaktadır. Sap kısmında 16- 17 perde bağlanarak kullanılır. Sap kısmının etrafı ile tellere baskının yapıldığı klavye kısmı ayrıca tekne kısmının veya çanak denilen kısmın etrafında doğal sedefle kaplanarak süslenir. Yine tekne kısmının alt tarafında saz hangi aşığa aitse onun ismi sedef süsleme ile isteğe bağlı olarak -eski zamanlarda daha yaygın- yazılır. Sazın kapak kısmı ise ince dut ağacından fırında veya tandırda pişirilerek hazırlanır ve o şekilde kaplanır. Aşık sazı geçmiş dönemlerde 3, 5, 7, 8 ve 9 şeklinde tel sayısına sahipken günümüzde üçerli, ikili ve yine üçerli grup halinde 8 tel kullanılmaktadır. Büyük boy saza, tavar saz ya da büyük saz. Bir küçüğüne orta saz ve en küçüğüne ise küçük veya cura saz denir. Teller ise paslanmaz çelik tel olup, tezene kiraz ağacının kabuğundan yapılmaktadır (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme, 30.07.2022).



Fotoğraf 11. Aşık Sazı

Fotoğraf 12. Aşık Göyce'den oğlu Şahbaza (Rus alfabesiyle)

Garmon

Körüklü ve klavyeli bir çalgı üretme düşüncesi "Avrupa halkının özellikle törenlerinde daimî olarak yanlarında bulundurabilecekleri bir polifonik çalgıya olan ihtiyacından doğmuştur" (Elyağutu, 2016: 7). Elyağutu'ya göre "org, klavsen, piyano gibi diğer çalgılar sabitti veya taşınması oldukça zordu. Bu sebeple taşınabilir bir enstrüman oluşturmak için, kilise orgundaki mantık kullanılarak yola çıkılmıştır" (2016: 6). Garmon, Akordeon ailesinden olduğu için çalgının ses çıkarma sistemi de aynıdır. Elyagutu'nun Akordeon için ifade ettiği "bir körüğü harekete geçirmekle yaratılan hava akımının etkilediği metal dillerinin titreşmesiyle (ilk yapıldığı modellerde kamış düdükler kullanılmıştır) ses çıkaran havalı çalgıdır" (Elyagutu, 2016: 7) şeklindeki tanımlaması aynı zamanda garmon içinde söylenebilir.

Garmon, “Güney Kafkasya, Azerbaycan Cumhuriyeti, İran’ın kuzey ve ortasına kadar olan coğrafyada ve Türkiye’de Kars, Iğdır, İstanbul, Ankara, vd. bölgelerde Azerbaycan kökenli halkların güncel olarak beğeni ile kullandığı bir çalgıdır” (Elyağutu, 2016: 33-34). Tampere ses sistemine sahip olan garmon Kafkas coğrafyasının makamsal müzik yapısına rağmen ilgi gören bir yapıyla kullanılmaktadır. Borçalı’daki Karapapaklar arasında ise ilgi ve kullanımı aşık sazı ve kara zurnaya göre kıyaslarsak daha zayıftır. Yine de özellikle düğünlerde düğün sahibinin müzisyenlerden isteği üzerine ve çeşitli eğlencelerde ekip arasında yerini alır.

Fotoğraf 13. Azerbaycan Garmonu[22]

Org (Synthesier) ve Elektro Gitar (Gitara)

Modernleşme süreciyle birlikte Azerbaycan sahasında kullanılmaya başlanan bu iki çalgıdan elektro gitar onların deyimiyle gitara Azerbaycan müziğinde Rafig Hüseyinov ile 1960’lı yılların sonunda başlar. Ondan öncede kullanıldığıyla ilgili

[22] Elyağutu (2016: 33). “Tuşlu ve Körüklü Çalgılar Evreninde Metotlar Üzerinde Karşılaştırmalar İdeal Bir Akordeon ve Garmon Metot Önerisi” adlı yüksek lisans tezinden alınmıştır.

düşünceler olsa da çalgı asıl Rafig Hüseyinov'la birlikte tanınır. Org için ise Sintezatör ya da sintezatır kelimesini kullanırlar. Bu çalgı da yine modernleşme sürecinden sonra Azerbaycan müziğinde kullanılmaya başlanmıştır (Görüşme, Samil İsmayılov, 25.06.2022; Nuran Bakırov 30.07.2022). Azerbaycan sahasının Borçalı'ya yakın olması kültürel özelliklerin dolayısıyla müziksel özelliklerinde birbirine yakın olmasına yol açmıştır. Bu iki çalgı Kafkas sahasında ve Borçalı'da halk çalgısı olarak görülmez. Modern çalgı olarak sınıflandırılır. Fakat bu çalgılar ihtiyaç halinde halk çalgılarının arasında kullanılır. Borçalı'da ise bu çalgılar müzisyenler tarafından genellikle düğünlerde ve eğlence amaçlı etkinliklerde kullanılır. Solo çalgı olarak kullanılan Elektro Gitar (Gitara) Azerbaycan bölgesi ezgileri ya da yerel ezgilerin icrasında kullanılmaktadır. Fakat son zamanlarda Borçalı'da müzisyenler bu çalgının yerine manyetik eşik altı özellikli aşık sazı kullanılırlar. Org ise üzerindeki efektler sayesinde ses üzerinde değişiklikler yapılabildiğinden bazı durumlarda solo ezgiler için ya da ritim ihtiyaçları nedeniyle özellikle de sabit bir tempo elde etmek amacıyla kullanılır. Org'un ritim çalacak müzisyen ihtiyacını karşılaması bir başka faktördür. Böylece düğüne az sayıda ekip ile gidilebilecek oradan alınacak ücretin pay sayısı da düşecektir.

Fotoğraf 14. Gündüz Borçalı (Elektro Gitar-Gitara)[23]

23 https://www.youtube.com/watch?v=sqxQrRX6XVw. [05.08.2022]

Fotoğraf 15. Şahbaz Göyçeoğlu (Saz- manyetik özellikli)

4.2.2.2. Öğrenme Yöntemleri

Bölgede tüm bu kullanılan çalgıları genelde erkekler çalar. Fakat bu çalgılardan aşık sazını kadınların çaldığı da görülür. Aşık Nargile Mehtiyeva ve bu bölgede yaşamayan ama Borçalı kökenli olan Aşık Ayde Gülizar ve Aşık Telli Borçalı'yı örnek olarak gösterebiliriz. Bu durumun yani kadınların aşık sazına ilgisinin bölgede hala devam ettiğini söyleyebilirim. Mehtiyeva'nın Tiflis Mirze Fetali Ahundov ev müzesinde verdiği saz kursunda genç ve küçük kız çocukları aşık sazını öğrenmeye gelmektedir. Bölgede çalgı çalmayı öğrenmek isteyenler genelde çocukluk ve gençlik çağlarında başlarlar. Çalgıyı iyi çalabilmek için erken yaşlarda başlanması gerektiğine dair bölgede genel görüş hakimdir. Aşık Bafali kendi çalgı yapım atölyesinde aynı zamanda aşık sazı için kurslar vermektedir. Her iki yerde de kurs almaya gelenlerin hemen hepsi aile büyüklerinin yönlendirmesiyle kurslara başlamıştır. Öğrenme izleyerek ve dinleyerek gerçekleşir. Daha sonrada öğreticinin sık aralıklarla tekrar ettiği kısa pasajlar taklit edilerek deneme yöntemiyle çalınır. Yeteneği olanlar bunu kısa

sürede başarırken ötekiler için ezgi pasajı öğretici tarafından üst üste tekrar edilir. Belli bir aşamadan sonra asıl olan kendi çabalarıyla duydukları Borçalı bölgesine ait ezgilerini tek başına çalabilme becerisini kazanmaktır. Bölgede aşık sazı için kurs alabiliyorken öteki çalgılar için kurslar yoktur. O çalgıları öğrenmenin yolu ise daha çok bireysel çabadan geçer. Hangi çalgı öğrenilecekse o çalgıyı çalan kişiyle karşılıklı anlaşma sonucu öğrenme süreci başlar. Yöntem yine aynıdır. Dinleyerek ve izleyerek daha sonra da taklit ve deneme yoluyla gerçekleşir.

Fotoğraf 16. Meryem Bayramova- Kursiyer (Aşık Sazı)

4.2.2.3. Dağar (Aşık Havaları)

Borçalı bölgesine has ve o bölgede özellikle aşıklar arasında yaygın olarak kullanılan aşık havalarının ve kara zurna ile çalınan havaların adlarını Aşık Bafali'den aldığımı belirtmeliyim. Kendisi bölgenin önemli aşıkların biridir. Aynı zamanda üstat bir kara zurna icracısı olarak bölgede tanınan Aşık Bafali sözlü olarak birçoğunu ifade etmekle beraber hata olmaması adına şahsi kütüphanesinde bulunan M. Kemaloğlu, O. Derviş ve Ş. Karapapak tarafından 2005 yılında yayınlanan "Borçalı Aşıkları" adlı kitabı da göstererek havaların isimlerini benimle paylaşmıştır. Öteki görüşme

kişilerimde aynı şekilde tüm havaların ismini hatırlamakta zorlandıklarını ve bu kaynağı göstererek doğrusunu buradan bulabileceğimi dile getirdiler. Bu nedenle Borçalı'da geçmişten günümüze seslendirilen ve topluluk tarafından bölgeye, topluluğa ait olmanın övüncüyle yüceltilen aşık havalarının isimleri aşağıda belirtilmiştir. Aşık havalarındaki tema genel olarak tarihsel geçmişe dayanan göçle birlikte ağırlık kazanan gurbet, ayrılık ve kederden tutun, milli kimliği ve Borçalı olmayı vurgulama üzerine kahramanlık konularının hâkim olduğunu ifade etmek gerekir. Bunun yanında aşık havalarında sevinç ve neşe içeren konularda söz konusudur.

Borçalı Aşık Havaları

1- Baş divani
2- Ayak divani
3- Tecnis
4- Karaçi
5- Kaytarma (köhne)
6- Kaytarma (teze)
7- Geraylı
8- Mina geraylı
9- Şegayı geraylı
10- Şahseveni
11- Sultanı
12- Behmeni-Şah Hatai (11 lik söz ile okunur)
13- Köhne behmeni (8 lik söz ile okunur)
14- Osmanlı divani
15- Behri divani
16- Misri
17- Cengi
18- Döşeme
19- Yerişi Köroğlu
20- Tebli cengi

21- Köroğlu dübeyti
22- Köroğlu bozuğu
23- Müheyi
24- Kara tel
25- Kara keheri
26- İrevan çukuru
27- Çuburoba (Bu havanın iki adı olduğunu aktarır “Keşişoğlu-Keşikoğlu”
28- Mansırı
29- Memmedbağırı
30- Ehmedi Kerem (Kerem güzellemesi de derler)
31- Kuba Keremi
32- Kerem köçdü
33- Sallama Keremi
34- Yanık Keremi
35- Zarıncı
36- Ruhani (Urfani)
37- Dastanı
38- Orta Sarıtel
39- Baş Sarıtel
40- Celili
41- İncegülü
42- Fehri
43- Aran güzellemesi
44- Şerili
45- Ağır şerili
46- Göyçe gülü
47- Göyçe güzellemesi
48- Heyderi veya Memmedsöynü
49- Badamı şikeste
50- Atüstü

51- Çıldır divanisi
52- Kamandarı
53- Aran dübeyti
54- Gülabı
55- Sarvanbaşı
56- Şahsarayı
57- İbrahimi
58- Azaflı dübeyti
59- Kehramanı
60- Mirzecanı
61- Kurbani
62- Yurd yeri
63- Süsenberi
64- Kazak sebzesi
65- Gövheri
66- Ceyranı
67- Güzelleme
68- Dolhicranı
69- Baş mühemmes
70- Orta mühemmes
71- Ovşarı
72- Sürütme Köroğlu
73- Turacı
74- Çıldır gülü
75- Güllü kafiye
76- Gurbet Keremi
77- Bağdat dübeyti
78- Durahanı
79- Paşa göçtü
80- Üç parmak

81- Karadonnu
82- Gödekdonu
83- Nahçıvanı
84- Dilgemi
85- Doşankuluoğlu (Fahralı dilgemisi) (Kemaloğlu vd, 2005: 17-20)

Dağar (Zurna-Kara Zurna)

Topluluk tarafından ayrıcalıklı bir konumla önemsenen zurna çalgısına yüklenen değer önemlidir. Kültürel sınırların çizimde kullanılan dağar ile gerçekleşen müziksel pratikler edimsel bilinci pekiştiren öğelerdir. Aşık Bafali Borçalı'da Kara zurna ile bu bölgede çalınan ve bu bölgeye has olan havaları "Meydan" dergisindeki röportajını referans göstererek şu şekilde ifade eder:

1- Çoban bayatı (bizde koyun sazı veya koyun havası denir)
2- Ağırdonnu
3- Anzeli (bu havanın ağır ve yüngül formları var)
4- Atüstü
5- Karadonnu
6- Başbazeyi
7- Atdandırma (gelin gittiğinde çalınan ağır hava) Bu havanın Borçalı'nın bazı bölgelerinde muhtelif adları var. Mesela bu havaya bazen "Ağlatma, Ay gelin" de derler.
8- Tellayı (bu hava bazı yerlerde Sürçütme adıyla da bilinir ve ağır havadır)
9- Baftadı (ağır hava)
10- Allahyeter (ağır hava)
11- Şeher sazı (yüngül oyun havası)
12- Toy sana çalınır ay karadonnu (yüngül hava)
13- Tokgalı balama, a Mahizar (ağır)
14- Aynadan balam

15- Ay kara çuha (ağır hava)
16- Maral teşti döküldü (ağır)
17- Gel meni de apar a dilcan (ağır ve yüngül)
18- Göy kağıza, sındır saza (ağır)
19- Eşrefi alması titretti yaprağı (ağır)
20- Şalon(vagon) geldi (eşalon-katar manasında-ağır)
21- Comuş bağa girdi (ağır)
22- Ağa bey (ağır ve yüngül)
23- Aman nene (yüngül)
24- Cüt bacı (yüngül)
25- Nazıgeller (yüngül)
26- Dördü gelin dördü kız
27- Yüz biri
28- Uca dağlar (ağır)
29- Memmedbağırı (bu hava hem sazda hem kara zurnada çalınır)
30- Urfani (Ruhani -hem sazda hem de zurnada çalınır)
31- Bağda erik kurtardı
32- Ne kaldı
33- Sarı köynek
34- İnnabı
35- Güleşengi (halk arasında Köroğlu'da denilir bazı yerlerde Darafilli ismiyle adlanmıştır.
36- Borçalı yallıları (bir neçe cür oluağır ve yüngül)
37- Sabah sazı, akşam sazı- dalınca iki taylılar çalınır (Kemaloğlu, 2009).

Kara zurnaya ait bu havalar icracının çalgı üzerindeki hakimiyeti ve yeteneği ile doğru orantılı olarak aşık sazında da çalınabileceği belirtilir (Aşık Bafali Adıgüzelov, Görüşme, 30.07.2022).

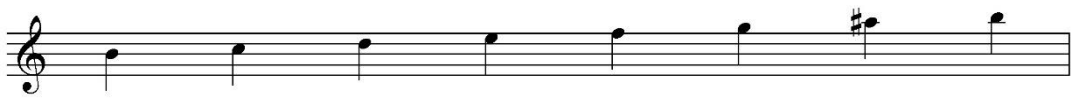
4.2.2.4. Müziksel Analiz

Müziğin kendisi inceleme konusu yapılmaksızın topluluk içindeki anlamlandırma sürecinin (Erol, 2009: 111) kavranamayacağı düşüncesinden yola çıkarak tarihsel derinlikten gelen bu geleneğin aynı zamanda tarihsel bir kökene aidiyete ilişkin anlamlar üretmeye de imkân sağladığını unutmamamız gerekir. Bu çerçevede Erol, bir topluluğun tarihsel akış içinde ya da belli bir zaman diliminde söz-ezgi birlikteliği ile ortaya çıkardığı ürünleri kuramsal anlamda ele almanın birkaç yolu olduğundan söz eder. Erol'a göre, 1. Sözler değişmez, ezgi değişir, ancak sözlerin anlamı aynı kalır. 2. Ezgi değişmez, sözler değişir ya da geleneksel hali korunur, ama üzerinde yeni sözler eklenir. 3. Sözler değişmez, ezgi değişir, ancak sözlere tarihsel bağlam değiştiğinde yeni anlamlar yüklenir. Erol çalışmasında alevi müziğindeki geçmişi ve bugünü yansıtabilme kapasitesi taşıdığı için üçüncü hipotezi çözümlemesi için daha uygun görür. Yani yeni sözlerin eklenebileceğini bunun geleneksel kalıta katkı olarak kabul edileceğini söyler (Erol, 2009: 111). Borçalı'da ise durum biraz farklıdır. Geçmişe ithafen anlatılan destanların ya da usta aşıklara ait şiirlerin sözleri değişmez. Sözler yeni ürünlerde yeniden yazılabilir fakat herhangi bir ustaya ait olduğu tescillenen şiir veya destanların sözleri asla değiştirilmez. Hatta aynı kalmasına yönelik katı tutum dahi sergilerler. Örneğin, herhangi bir aşık icrası sırasında kendinden önceki ustalardan da söz ederek onları anar. Yani kendinden önceki ustaları hatırlatarak o aşığa ait bir şiiri, aşık havasını veya yarattığı destanı aktararak hem o ürünü tescil eder hem de o usta aşığa karşı saygısını gerçekleştirmiş olur. Aynı durum aşık havalarının ezgisel yapısı içinde geçerlidir. Geçmişe, ya da usta bir aşığa ait olan aşık havasının ezgisel yapısı kesinlikle değiştirilmez. Çünkü topluluk ilgili müziksel yapıyı kabul etmiş ve artık ona kendi varoluşlarına yönelik çeşitli anlamlar yüklemiştir. "İnsanların müziksel tınıdan aldığı haz, onu oluşturan dayanışmaların müziksel bileşenlerinin öteki unsurlarla girdiği diyalojik ilişki sonucunda değişebilir" (Erol, 2009: 112). Erol'un sözünü ettiği yöntem üzerinden ikinci hipotez ise bizim çalışmamızda çözümleme yapabilmemiz için daha uygun nitelikte görünmektedir. Erol'un anlam yükleme misyonu üzerinden sözlerin değişmezliği ya da yeni sözlerin eklenmesi yoluyla bahsettiği ilgili topluluğa özgü olan özellik, Borçalı'da asıl müziksel öğeler yoluyla sağlanır. Yani, topluluğun varoluşuna

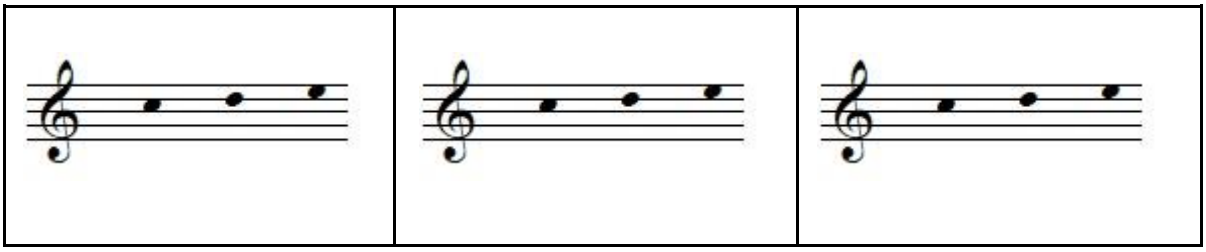
yönelik tüm kodlar Borçalı'da müziğin kendisine yüklenmiştir. Dolayısıyla topluluğun müziği yani çözümlemesi yapılan aşık havasını kendisine ait gösteren olarak kullanması cemaatleri açısından toplumsal sınırlarını belirginleştirmesi ve benzer topluluklardan ayırt edebilmeleri bir yana kendilerine dönük ortak bağların ve milli kimlik anlayışlarını yaratma ve sürdürmelerinde özel bir öneme sahiptir.

Borçalı bölgesine ait olduğu iddia edilen Memmedbağırı adlı aşık havasını, 1987 yılında vefat eden bölgenin önemli usta aşıklarından Azerbaycan, Türkiye ve İran sahasında da tanınan Hüseyn Saraçlı'nın YouTube üzerinden eriştiğimiz video kaydı ile, alan çalışması sırasında görüştüğümüz yine bölgenin önemli aşıklarından Aşık Şahbaz Göyçeoğlu ve kadın Aşık Nargile Mehtiyeva'dan elde ettiğimiz örnek üzerinden müziksel analiz yapılmaya çalışıldı. Bölgede icra edilen aşık havalarının ayrı ayrı müziksel analizini yapmanın imkânı olmadığı gibi gereği de yoktur. Borçalı'daki Karapapaklar topluluk üyeleri arasında milli kimlik anlayışlarının sürdürülmesi için kendi varoluş iddiaları ve geçmişlerini dayanak olarak kullanırlar. Bunu ise bir sözlü kültür ürünü olan aşık havalarıyla ve devralınan gelenek aracılığıyla yani müzik aracılığıyla gerçekleştirirler. Miras olarak devralınan aşık havalarının zaman içerisinde değişime uğrayıp uğramadığı ve bu havaların günümüzdeki icrasının ezgi yapısını tespit etmek önemli bir ayrıntıdır.

Borçalı Aşık Havası: Memmedbağırı

Örnek 1. Azeri Dizisi (Türk Halk Müziği ilgililerince olan tanımı)

Memmedbağırı adlı aşık havasının seslerinden oluşan dizi Geleneksel Halk Müziği ilgililerince Azeri dizisi adıyla tanımlanır. Geleneksel Sanat Müziğinde ise Segâh makamına yakınlığı vardır. Türk müziğinde makam "bir dizide, bir ya da birden fazla sesin /perdenin güçlendirilmesiyle oluşturulan ezgi veya ezgiler demetinin belirli bir sesle bitirilmesiyle var olan işitsel etki" (Akdoğu, 2003:12) şeklinde tanımlanır. Aynı zamanda makamın meydana gelebilmesi için üç temel öge söz konusudur. Bunlar "dizi, güçlü ve durak"tır (Akdoğu, 2003:12). Memmedbağırı adlı aşık havasının her ne kadar dizisinin tamamlanabilmesi için beşinci çizgiden sonraki la# ve si seslerinin de olması gerekse de si karar sesinden altıncı derecedeki sol sesine kadar kullanılan ezgisel icranın genel seyri sonrası –ilk giriş kısmında sadece si başlangıç sesine göre 2, 3 ve 4. derecedeki sesler yoğun olarak kullanıldıktan sonra havanın bitiş kısmındaki ezgisel hissiyat- havanın bitiş hissi karar sesiyle birlikte Azeri dizisi yani segâh makamının özelliklerini taşımaktadır. Aşık havasındaki melodik yapıya bakıldığında bazı kesimlerdeki seslerde uzun süreli kalışlar -söze ilk girişteki mi-re ve do sesleri- ve bazı kümelerin art arda kullanılmasıyla sadece o kesimde geçerli olmak koşuluyla do sesi üzerindeki işitsel etki yani makamsal duyum farklılaşmakta çargah etkisi oluşmaktadır.

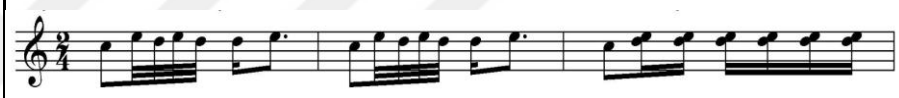
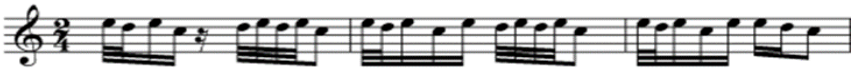
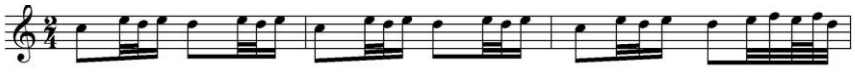
Örnek 2 Saraçlı Mehtiyeva Göyçeoğlu



Aşık havasının ilk ezgisel girişinin ses aralığının kurulumu her üç aşıkta da aynı şekilde gerçekleşir. Burada ritimsel değer ya da süresel uzunluk verilmeden sadece şablon olarak ses aralığı belirtilmiştir. Aşıklar arasında icra sırasında bu ses aralığından oluşan motif farklılıkları olsa da temelde üçlü ses aralığında oluşan bir yapı ile

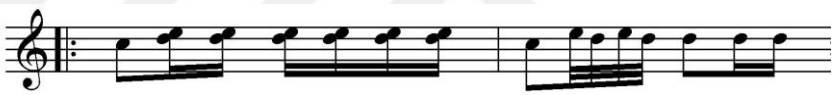
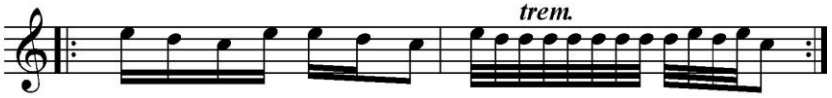
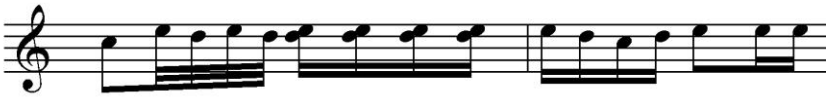
başlangıç söz konusudur. Bu aşık havasının karakteristik özelliği olarak dikkat çeker Ezgisinin başlangıç sesi olan do sesinden ikili ya da üçlü ses tize doğru ya da tam tersi mi sesinden peste doğru işlenen ezgi ile Memmedbağırı havasının ilk ezgisel yapısı meydana gelir. Sadece bu bölümdeki işitsel etki do sesi üzerindeki etki çargâh makamı etkisidir.

Örnek 3

Saraçlı	
Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Memmedbağırı havasının ilk giriş niteliğinde olan kısmı örnek 2'de bahsedildiği gibi üçlü ses aralığında gerçekleşir. Her üç aşıkta da ezgisel yürüyüş burada ritmik bir yapı ile başlar. Ritmik açıdan 2/4'lük usulde beliren ezgisel yapı Saraçlı'nın icrasında daha sade bir karakter biçiminde olup motifin işlenmesinden sonraki ara durak başlangıç sesi olan do sesine göre düşünüldüğünde üçüncü derecede bulunan mi sesidir. Saraçlı ve Göyçeoğlu'nun seslendirmesinde ezginin seyir özelliği bu bölüm için çıkıcı bir yapıdayken Mehtiyeva'nın icrası inici bir özelliktedir. Mehtiyeva ve Göyçeoğlu'nun icrasında ezgisel motif başlangıç sesinin ardından ikili ve üçlü aralıklarla ve farklı

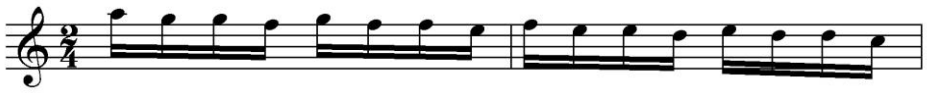
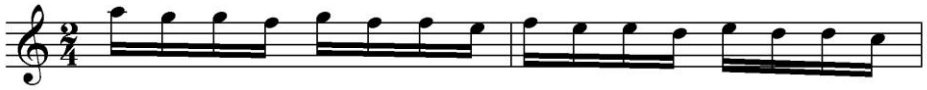
varyantlarla dikkat çeker. Her iki aşık Saraçlı'nın icrasında olduğu gibi herhangi bir durak sesi kullanmazken mi sesinin sürekli duyurulduğu icra şekli varlığını gösterir. Mehtiyeva ezgisel yürüyüşünde başlangıç sesi olan do sesini duyurduktan sonra tekrar mi sesini işler. Göyçeoğlu'nun icrasında ise do ve re sesini birlikte işleyerek mi sesini baskın karakterli bir etki ile işler. Bu ritimli ezgisel motiflerin tekrarının sıklığı ise aşığın kişisel tercihine göre değişir. Aşık havasının bu bölümdeki ilk girişin 2/4'lük usul ile oluşması, do-re ve mi seslerinin farklı motif varyantlarıyla işlenerek mi sesinin baskın karakter olarak öne çıkması havanın yapısal özelliği olarak nitelendirilebilir.

Örnek 4

Saraçlı	
Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Örnek 4'de belirtilen ezgisel motifler ya da ezgisel cümleler başlangıç sesi üzerindeki farklı tartımlarla birbirini takip eder. Saraçlı, burada bazı motiflerde iki sesi aynı anda tınlatarak duyurmak suretiyle akor kullanır. Göyçeoğlu aynı tekniği bazı motiflerde kullanır. Bu teknik klavye üzerinde sol elin ilgili parmaklarını kullanarak telleri ayırma yöntemiyle gerçekleşir. Sazın en alt tel grubunu aşağıdan yukarıya doğru sıralayacak olursak birinci teli aynı anda diğerlerinden ayırarak icra edilir. Mehtiyeva,

aynı sesler üzerinde inici bir karakter ile ezgisel yürüyüşü gerçekleştirir. Her iki aşıktan farklı olarak bazı motiflerde tremolo kullanır. İlgili sesi küçük sürelere bölerek tekrarlanmasıyla oluşan tremolo ile Mehtiyeva re sesini daha çok vurgular. Her üç aşıktaki icraya baktığımızda örnek 2'de belirtilen do, re ve mi seslerinin 2/4'lük ritimsel değer üzerinden sürekli duyurulması üzerine kurulan bir çekirdek anlayışla beraber Mehtiyeva'nın bazı motiflerde tremolo, öteki aşıkların ise iki sesi aynı anda tınlatarak akor kullanımı söz konusudur. Örnek 3 ve 4'te belirtilen şekliyle aşığa göre motif farklılıkları vardır.

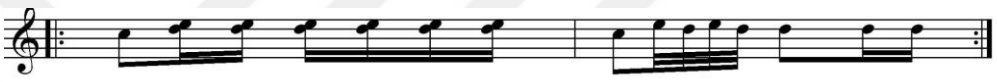
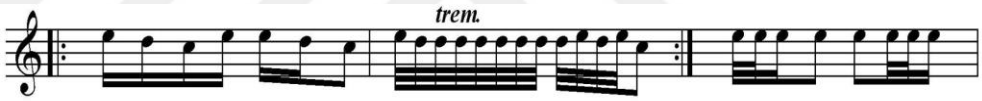
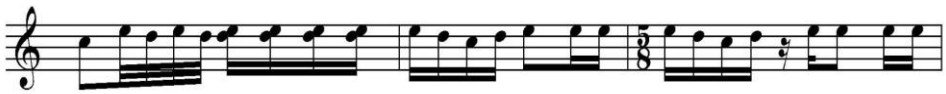
Örnek 5

Saraçlı	
Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Her üç aşıktaki ezgisel yapıya baktığımızda bu bölümdeki dikkati çeken ve karakterize olduğu ortaya çıkan bir başka ezgisel yapı ise re sesindeki kalışın hemen ardından la sesinden başlayarak do sesine kadar kümesel sekileme yöntemi ile yaratılan ezgi kalıbıdır. Sekileme "bir motifin veya ezginin ya da herhangi bir kümenin, art arda gelecek şekilde başka sesler üzerinde tekrarlanması yöntemine" (Akdoğu, 2003: 19) denir. Saraçlı saz ile aşık havasına başlarken ilk girişte bu kalıbı kullanır. Fakat

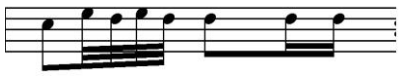
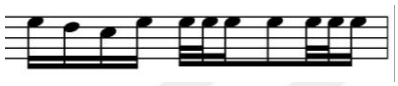
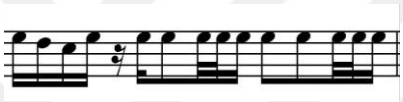
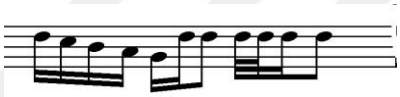
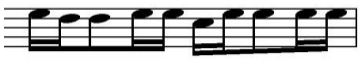
Mehtiyeva ve Göyçeoğlu ilk sözün ardından bu ezgisel kalıbı kullanmayı tercih eder. Mehtiyeva ve Göyceoğlu'nun ekte yer alan nota örneği ilk sözlere ait olduğu için orada belirtilmemiştir. İkinci söze başlamadan önceki ezgisel işleyiş sırasında aşığın tercihine göre re sesindeki herhangi bir kalışın hemen ardından bu ezgi kalıbı icra edilir.

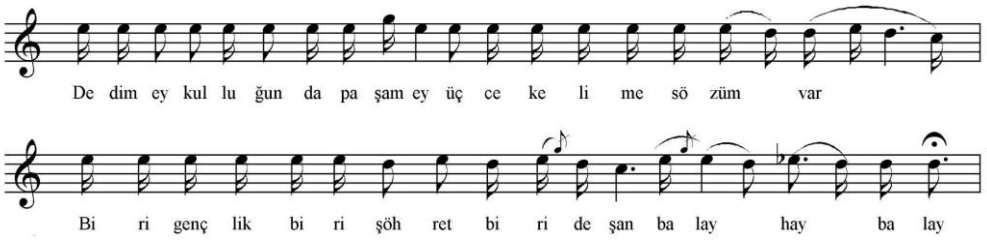
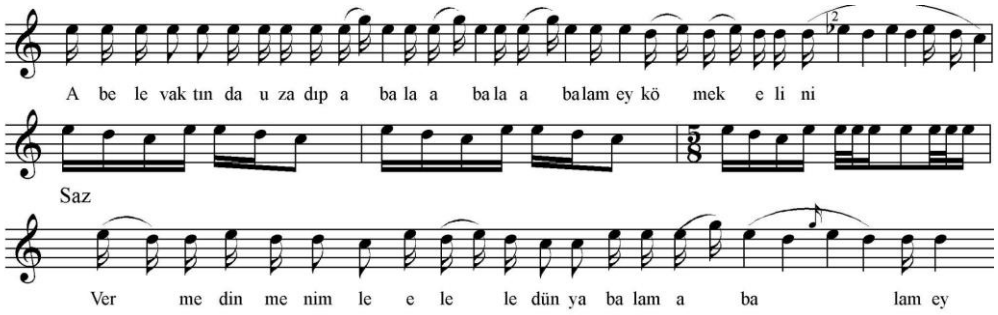
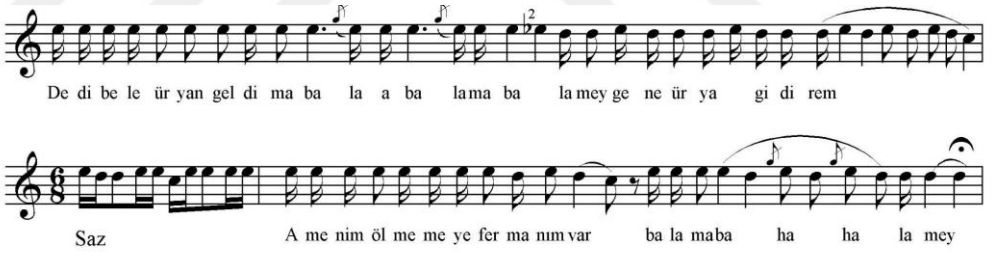
Sözlere giriş

Örnek 6

Saraçlı	
Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Yukarıda belirtilen ezgi malzemelerini her üç aşıkta söze giriş için kullanır. Mehtiyeva ve Göyçeoğlu, sözün başlangıç sesi olan mi sesini kullanarak söze girileceğinin hissiyatını verir tarzda ritimli motifleri değiştirerek kullanır. Saraçlı ise sözün başlangıç sesi yerine onun bir önceki sesi olan re sesini kullanmayı tercih eder. Saraçlı bir önceki ölçüde mi sesini sürekli duyurduğundan ilgili sese gireceğinin işitsel etkisini sağlamıştır. Her üç aşık gerek ilk sözlerden önceki girişlerde gerekse aralardaki söz girişlerinden önce hazırlık motiflerini duyurmaları ritimli bir ezgisel yapıyla gerçekleşir. Ritimli ezgisel yapılar ise aşığa göre farklılıklar göstermektedir. Bkz. Örnek 7

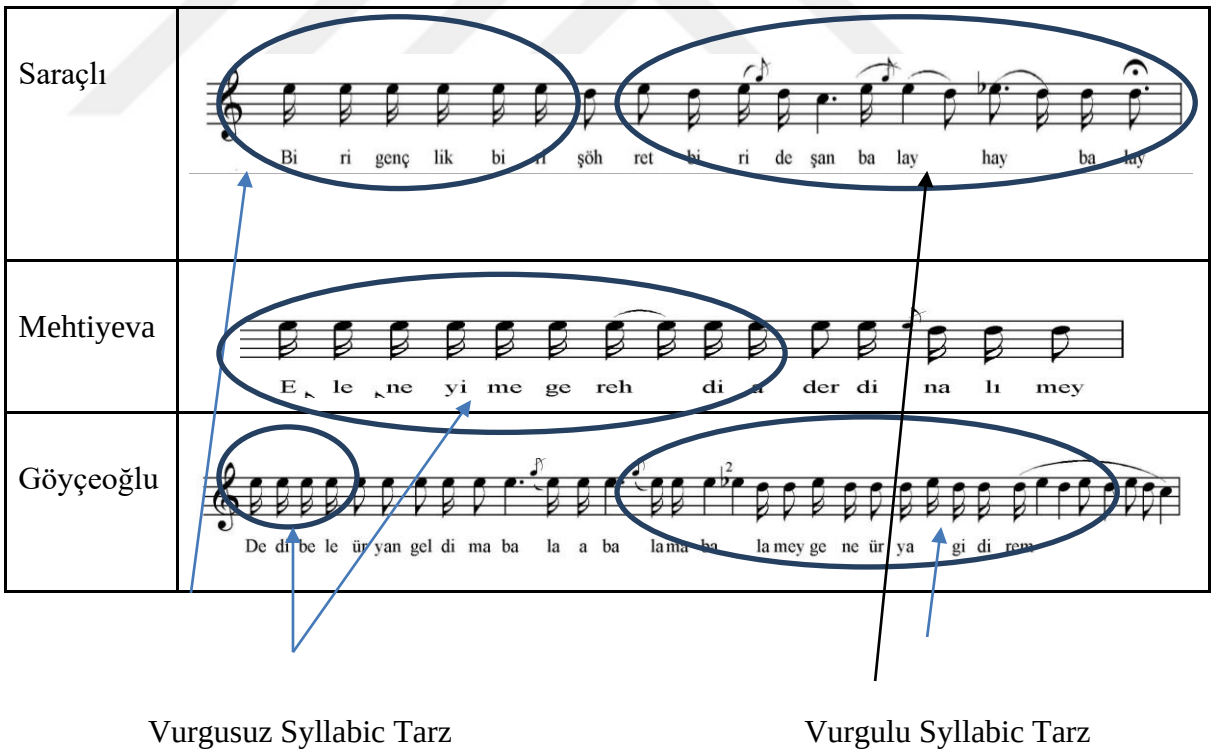
Örnek 7

Saraçlı		2/4'lük ritmik yapı
Mehtiyeva		2/4'lük ritmik yapı
		5/8'lik ritmik yapı (2+3)
		8/8'lik ritmik yapı (2+3+3)
		3/4'lük ritmik yapı (1+1+1)
Göyçeoğlu		5/8'lik ritmik yapı (2+3)
		6/8'lik ritmik yapı (3+3+3)
		3/8'lik ritmik yapı (1+1+1)

Örnek 8

Saraçlı	
Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Aşık havasının söz-ezgi birlikteliğine baktığımızda her üç aşıktaki kurgu serbest ritimli sözel ezgi şeklindedir. “Hece veya kelime ritmine uyan parlando recitatif veya parlando rubato” (Emnalar, 1998: 474) şeklinde yani konuşurcasına bir ifade ve ritim yönünden esnek bir icra söz konusudur. Ezgiye ve ritme sıkı sıkıya bir bağlılıktan ziyade icrada kişisel tercih ön plandadır. Her üç icrada mi sesi ısrarlı kalışlar ile duyurulur. Bunu aynı zamanda mi sesi etrafındaki iki ve üç sesi kullanarak ve işleyerek gerçekleştirirler. Mi sesini duyurduktan sonraki ikinci derecede önemli olan ses ve

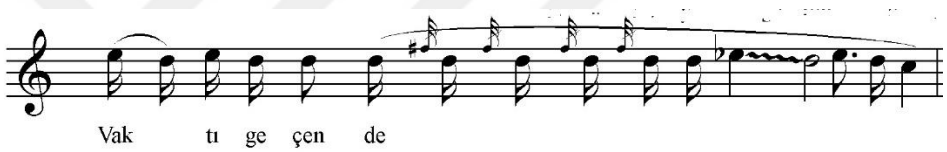
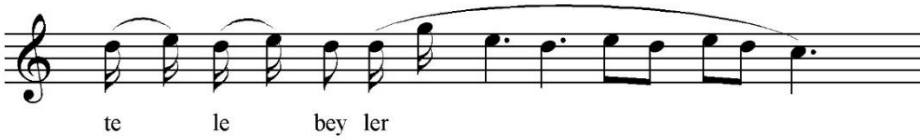
kalışın yapıldığı asıl ses re sesidir. Re sesine dönüşte ise mutlaka mib veya mib2 sesinin kullanıldığı icraya rastlanılır. Bu kısımlarda her ne kadar fa# sesi bulunmuyorsa da sol çarpmalarının kullanılması ile birlikte re sesine kadar ki işitsel etkiyi hicaz çeşni, do üzerindeki kalışlar ise nikriz çeşni şeklinde tanımlayabiliriz. Akdoğu, çeşniyi "eser içinde, bir başka makamı anımsatma veya andırma amacıyla eserin makamıyla ilgili durak ya da güçlü seslerini geçici olarak değiştirme veya bir ya da birden fazla alterasyonu art arda gerçekleştirme ile elde edilen işitsel" değişim şeklinde açıklar. Dikkat çeken bir başka özellik ise şu şekildedir; Saraçlı söz kısmındaki 11'li heceden sonraki heceye saz çalmadan hemen geçer. Mehtiyeva ve Göyçeoğlu ise öteki söz kısmına geçmeden önce farklı ritimsel kalıplardan oluşan motiflerle ezgiyi işler.

Örnek 9

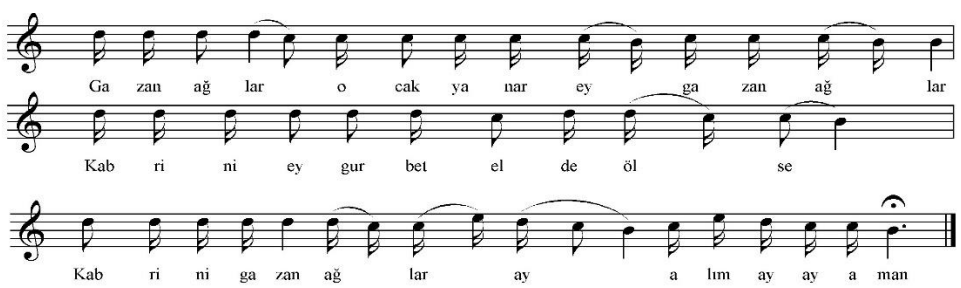
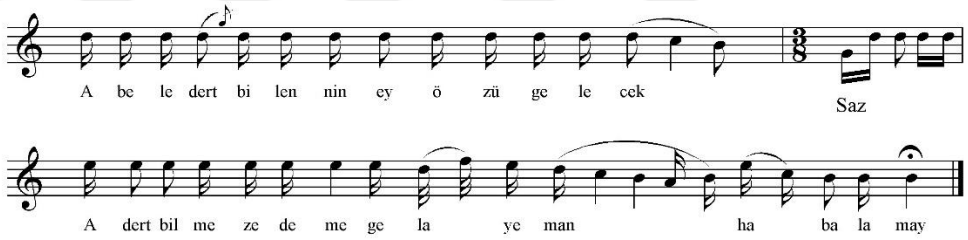
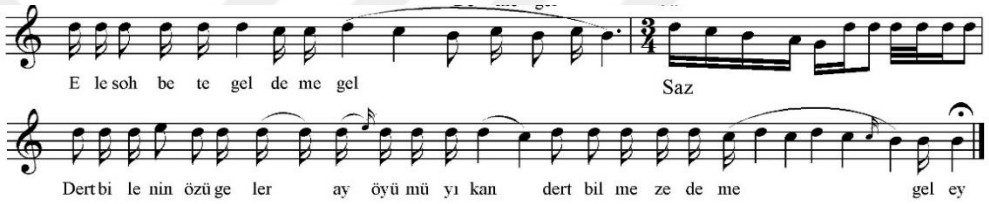

Saraçlı
Bi ri genç lik bi ri şöh ret bi ri de şan ba lay hay ba lay
Mehtiyeva
E le ne yi me ge reh di der di na lı mey
Göyçeoğlu
De di be le ür yan gel di ma ba la a ba la ma ba la mey ge ne ür ya gi di rem
Vurgusuz Syllabic Tarz
Vurgulu Syllabic Tarz

Vurgulu ve vurgusuz olmak üzere iki şekilde syllabic tarz seslendirme yani her heceye bir notanın gelişiyle icra gerçekleşir. Vurgusuz syllabic tarz "daha çok tek bir ses üzerinde ya da birbirine yakın sesler içinde düzenli bir iç ritimde görülür. Uzun ve kısa heceler arasında fark belirsizdir. Ritmik vurgu olmadığı ya da son derece zayıf olduğu için nüans özelliği azdır" Emnalar'a göre vurgulu syllabic tarz ise tek bir ses veya birbirine yakın sesler arasında görülür, ancak uzun ve kısa heceler çoğu zaman belirgindir. Konuşma diline en yakın tarzdır. Süslemeler ise diğer tarzlara göre az veya daha sadedir (Emnalar, 1998: 476).

Örnek 10

Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Aşık havasındaki üç icraya baktığımızda dikkati çeken bir başka icrasal özellik Saraçlı dışındaki aşıkların bazı kısımları melismatic tarz şeklindeki icra ediyor oluşlarıdır. Emnalar, bu icra şeklinin en belirgin özelliğinin, bir heceye isabet eden ses üzerinde ısrarlı süslemeler ve ezgi örgüleri olduğunu söyler (Emnalar, 1998: 477). Kişisel beceriye dayalı uzun süreli melodik süslemeler ile bu tarz dikkat çeker özelliktedir.

Örnek 11

Saraçlı	
Mehtiyeva	
Göyçeoğlu	

Aşık havasının son kısmı yani bitiriş kısmının ezgisinin yarattığı işitsel etki üç aşıkta da yukarıda bahsedildiği gibi segah makamı etkisinde olup syllabic ve melismatic tarz şeklinde gerçekleştirilen icra şeklindedir.

Kullanılan katma sözler

Örnek 12

Saraçlı	Dedim ey- Paşam ey- Bala (yavru, evlat) ay- Ay alım- Ay aman- Ey
Mehtiyeva	A bele (A böyle) – A balam (yavru, evlat)- Ele (öyle)- Gel ey
Göyçeoğlu	Dedi bele (böyle)- A bala- A menim(benim)- A balam ey- A bele- Derdin alım ey-Ay aman- A gel ey

Aşık havasının söz kısmında ana sözler dışında yer alan birtakım sözler kullanılır. Aşık havasındaki bu uygulama da ilk giriş kısımlarda yer alanları Reinhard, "nida motifleri" olarak kategorize eder. (Örnek 12 "A bele, Dedim ey, Dedi bele" vb.) Reinhard'a göre bu motifler gür ve tutkulu bağırmalardır. Esas güfteden ya da bazı kıtalardan önce gelen ve pek çok kez yaklaşan müziksel olaydan ayrı, etkileyici, hatta patetik girişlerdir. Reinhard "katma sözler" şeklinde kategorize ettiği ikinci uygulama ise araya giren ve metin dışı olarak değerlendirilebilecek sözlerdir. (Örnek 12 "ele, ey, a balam ey vb.) (Reinhard, 2019:115). Üç aşık Reinhard'ın sözünü ettiği nida motiflerini ve katma sözleri icrasında benzer şekilde kullanmıştır.

4.2.2.5. Müziğe ilişkin sonuç

Müzik aracılığıyla kendi geçmişlerine, kültürlerine ve mitlerine yönelik özellikle semboller aracılığıyla yapılan vurgu etno-sembolcü yaklaşımın önceledi̇ği ve dikkat çektiği bir bakış açısıdır. Aşık havalarının, kara zurna havalarının ezgisi veya tınısı gelmeden önce sadece isminin zikredilmesi dahi Borçalı'ya aitliği -aynı zamanda Karapapak veya Türk- güvence altına alan ve onaylayan adeta temsiliyet mührü işlevi görür. Tıpkı Stokes'un söz ettiği gibi "bir kimlik duygusunun müzik yoluyla harekete geçirilmesi onu icra etmek, onunla dans etmek ve hatta onun üzerine düşünmekle bile mümkün olabilir" (1998:144). Söz konusu havaların sadece isimleri dahi topluluğun oluşumuna ve birlikteliğine yönelik bir sembol fonksiyonu olarak iş görür. Kullandıkları öteki çalgılardan ziyade Aşık sazı ve kara zurnayı ise kendi topluluklarının asıl önemlisi de milli kimliklerinin sembolü pozisyonunda tanımlamak mümkündür. Söz konusu çalgılardan bahsederken ve aynı zamanda aşık havalarını, kara zurnayı dinlerken yaşadıkları bölgenin geçmişi ve tarihiyle bağlantı kurar kolektif hafızayı canlı tutarlar. Bu belirli bir bölgeyle kurulan ilişki sistemi etno- sembolizm için ilgili toplulukları besleyen kolektif hafızanın, geçmişin ve sembollerin de anlam kaynağıdır. Atalarının ve kendilerinin geçmiş dönemlerde yaşadıkları anıların, anlatılan hikayelerin zihinsel imgeleri müzik aracılığıyla kurulur. Çünkü, Borçalı'ya ait havayı icra etmekle veya dinlemekle aslında milli kimliğe ait sadakati de gerçekleştirmiş olurlar. Müzik üzerinden Borçalı'ya, milli kimliğe bağlılık, daha büyük resimde de Türklüğe bağlılık temel özellik olarak ön plandadır.

SONUÇ

Gürcistan Borçalı bölgesindeki Karapapaklar kendilerini köken bakımından Türk boyu olarak tanımlamaktadırlar. Siyah kuzu derisinden yapılmış başlık kullanmaları nedeniyle başkaları tarafından bu isimle tanımlanmaya maruz kalmışlardır. Geçmişlerinin ne kadar uzak ve kadim olduğuna yönelik Dede Korkut destanındaki hikâyeler referans gösterilerek Karapapakların karabaş (siyah baş) olarak adlandıran Oğuz Türklerinden olduğunu öne sürülen iddialarda söz konusudur (İmrani, 2017: 5). Kendileri için "Borçalı" ifadesini de kullanan Karapapaklar bu ifadeyi Türk boyunun ata yurdu olarak hem tarihsel geçmişlerine hem de halen günümüze yaşamakta oldukları coğrafyaya işaret etmek için kullanırlar. Karapapaklar, kendilerine dönük coğrafi bir adlandırma gerekiyorsa şayet "Borçalı Türkü" ya da "Gürcistan Türkü" şeklindeki aynı zamanda yer ismi belirten tanımlamanın daha uygun olacağını belirtirler. Bu tutumları etnik kimlik anlayışlarını vurgulamak ve kökleştirmeye yönelik motivasyondan kaynaklanmaktadır. Borçalı ismi etnik kimliğin ya da topluluğun tanımlamasında da yerleşmiş bir kullanım alanına sahip kolektif bir özel isim halini almıştır. Kolektif öz tanımlama, topluluğun etnik cemaat oluşumuna katkı sağlayan önemli bir anlayıştır. Topluluğun kendilerine dönük başvurduğu farklı tanım ihtiyaçları bazen yerel, bazen de bölgesel düzeyde kimliksel farklılıklarını gösterme ihtiyaçlarının yanında kültürel farklarını inşa etmek ve istediklerinde yine başvurdukları bir tutum olarak karşımıza çıkar. Karapapaklar Borçalı'daki yaşamlarını bu çerçevede ortak soy ve tarih bilinci, ortak dil ve yaşam şekli üzerine temellendirmişlerdir. Sosyal ve kültürel kimliklerini korumak ve sergilemek, dolayısıyla kültürel belleği canlı tutmak için kendilerine müziksel ve müzik dışı davranış alanları yaratan Karapapaklar bu alanlarda ortak aidiyet ve soy bilincini, ortak kültürel kimliklerini, ortak tarih, ortak dil gibi unsurlarla beraber milli kimlik dolayısıyla millet olma konusunu işler ve aktarırlar.

Etno-sembolizm ise millet meselesini merkeze alır. Bununla birlikte milli duygu ve bilincin oluşmasına şekillenmesine ve süreklilik kazanmasına, millete ilişkin fikir ve imgelerin aktarılmasında merkezi rol oynayan sembolik ve kültürel kaynakların önemine dikkat çeker (Smith, 2017: 116). Etno-sembolistlere göre cemaatleri,

ideolojileri ve kimlik anlayışlarını kendi kurucu sembolik kaynakları açısından yani kültürel birikimi içeren gelenek, hatıra, değer, mit ve semboller açısından analiz etmek gerekir. Öncelik 'kültürel alana' kayar. Malinowski'nin dediği gibi, "toplumsal davranışın maddi yanını izole etmek, ya da sembolik yanlara hiç girmeden bir toplumsal çözümleme yapmak olanaksızdır" (akt. Doğuş Varlı, 2021:11). Borçalı'daki topluluğu uzak zamanlardaki tarihi geçmişlerinde yaşanmış birçok olaydan bahsederken duygusal tepkiler vermeleri, kültürel belleğin canlı tutulduğu alanlarda sosyal ve kültürel kimliklerini sergileme davranışları, bir takım kimliksel bileşenlere (dil, din, göç, bellek aktarımı ve kolektif hafıza) ait kodları sergileme davranışları üzerinden analiz etmek ve topluluğun etnik bağlar ve hissiyatlar üzerine inşa ettiği özgünlüğüne odaklanmak Etno-sembolizm perspektifi ile mümkün olmaktadır.

Karapapaklar müziklerinden bahsederken "Borçalı'ya ait", "kökümüze ait", "kimliğimize ait" şeklindeki işaretlemeye yönelik farklı biçimlerde ortaya koydukları davranışlar, kendilerine dönük tanımlayıcı ifadelerdir. Bu ifadeler onlar için birlik kaynağı oluşturur ve toplumsal yapının devamlılığı için vazgeçilmezdir. Müziğin bu anlamda kimlik göstereni olması da aynı paralellikle işler. Birliğin sürekli canlı tutulması ve bu birliği pekiştirmesine yönelik müziğin işlevsel önemi vardır. Müzik aracılığıyla yaşadıkları bölgenin geçmişi ve tarihiyle bağlantı kurar, kolektif hafızayı canlı tutarlar.

Bu çerçevede çalışmada soya ve kadim kökene ilişkin sembolik kaynakları her fırsatta milli duyguya dayanak olarak kabul eden Borçalı'daki Karapapakların tarihsel aynı zamanda sembolik süreçlerinin Etno-sembolizm perspektifiyle çözümlenmesi, topluluk hakkında bilgi sahibi olmak isteyecek ilgililere de katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Genel Başvuru Kaynakları

EMİROĞLU, Kudret; AYDIN, Suavi (2003). *Antropoloji Sözlüğü,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MARSHALL, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay; Derya. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1975). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

PETERS, Francis. E (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

TÜRKOĞLU, İsmail (2001). Karapapaklar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kitaplar

AKDOĞU, Onur (2003). *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*, İzmir: Meta Basım

ALTINAY, F. Reyhan (2012). *Türk Halk Müziği Makaleler Kitabı,* İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

ANDERSON, Benedict (1995). *Hayali Cemaatler "Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması"*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

ARMSTRONG, J. Alexander (2018). *Milliyetçilikten Önce Milletler,* çev. S. Erdem Türközü, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ARMSTRONG, Karen (2006). *Mitlerin Kısa Tarihi.* İstanbul:Merkez Kitapçılık Yayıncılık.

ASSMANN, Jan (2015). *Kültürel Bellek,* çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BATES, Daniel. G (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji,* çev. Suavi Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BAUMAN, Zygmunt (2010). *Sosyolojik Düşünmek,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAUMAN, Zygmunt (2017). *"Cemaatler" Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yayınları.

BAYKARA, Tuncer (2002). *Türklüğün En Eski Zamanları. Türkler Cilt 1*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

BİLGİN, Nuri (2007). *Kimlik İnşası,* İzmir: Aşina Kitaplar.

BURKE, Peter (2000). *Tarih ve Toplumsal Kuram,* İstanbul: Tarih Vakfı.

CALHOUN, Craig (2012). *Milliyetçilik* çev.Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CANDAN, Ergun (2013). *Atalarımızın Gök Tanrı Dini*, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.

CANEFE, Nergis (2006). *Ana Vatandan Yavru Vatana "Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet",* çev.Deniz Boyraz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASTELLS, M. (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür "Kimliğin Gücü",* Cilt 2, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CAUNCE, Stephen (2001). *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

CHAMBERS, Iain (2005). *Göç, kültür, kimlik.* (çev. Mehmet Beşikçi; İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

COHEN, Anthony. P (1999). *Topluluğun Simgesel Kuruluşu.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ÇAĞLAYAN, Ercan (2018). *Zazalar "Tarih, Kültür ve Kimlik"*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ÇOBAN, Savaş (2005). *Küreselleşme, Ulus-devlet Azınlıklar ve Dil.* İstanbul : Su Yayınevi.

DOYTCHEVA, Mılena (2016). *Çokkültürlülük*, çev.Tuba Akıncılar Onmuş, İstanbul: İletişim Yayınları.

DÜNDAR, Selahattin (2019). *Terekemeler/Karapapak Türkleri*, Ankara: Dorlion Yayınları.

ELİADE, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Om Yayınevi.

EMNALAR, Atınç (1998). *Tüm Yönleriyle Türk Halk Müziği ve Nazariyatı.* İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi

ERCİLASUN, Ahmet. B (2002). *Kars İli Ağızları -Ses Bilgisi-*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

EROL, Ayhan (2005). *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam,* İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

EROL, Ayhan (2009). *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık

ERSOY, İlhan (2010). *Kırım Tatar Ritüeli "Tepreş" Ekseninde Diasporai Kimlik ve Müzik.* İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

GÖKALP, Ziya (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*, çev. Yusuf Çotuksöken, İstanbul: İnkılap Yayınevi .

GREVE, Martin (2006). *Almanya'da "Hayali Türkiye"nin Müziği*, İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları.

GREVE, Martin; ŞAHİN, Özay (2019). *Anlatılmazı İfade Etmek,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

GÜVENÇ, Bozkurt (1995). *"Türk Kimliği" Kültür Tarihinin Kaynakları*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HALBWACHS, Maurice (2018). *Kolektif Bellek,* çev.Zuhal Karagöz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

HAVILAND, Wıllıam. A; PRINS, Herald. E. L; WALRATH, Dana; McBRIDE, Bunny (2008). *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

HOBSBAWM, Eric. J (1993). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program, Mit, Gerçeklik"*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

HUYSSEN, Andreas (1999). *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek,* İstanbul: Metis Yayınları.

KAFESOĞLU, İbrahim (2002). Tarihte "Türk" Adı. *Türkler Cilt 1* (s. 422-437). içinde Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

KAFKASYALI, Ali (2007). *İran Türk Aşıkları ve Milli Kimlik,* Erzurum: Eser Ofset.

KAYA, Ayhan (2011). *Türkiye'de Çerkezler "Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı".* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

KEMALOĞLU, Mahmut; OSMAN Derviş; KARAPAPAK, Şureddin (2005). *Borçalı Aşıkları.* Bakü: Nurlan Yayıncılık.

LEWİS, Bernard (2000). *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Ayhan Matbaası.

MALİNOWSKİ, Bronislaw (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi,* çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

MAUSS, Marcel (2021). *Millet "Millet ve Enternasyonalizm",* çev. Zuhal Karagöz İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

MEMMEDLİ, Şureddin (2018). *Gürcistan'da Türk Edebiyatı "Başlangıç Dönemi".* Kayseri: Fenomen Yayıncılık.

ÖZKIRIMLI, Umut (1999). *Milliyetçilik Kuramları "eleştirel bir bakış",* İstanbul: Sarmal Yayınevi.

REİNHARD, Ursula (2019). *Türk Aşık ve Ozanları,* Çev. Elif Damla Yavuz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

RİFAT, Mehmet (2009). *Göstergebilimin ABC'si,* İstanbul: Say Yayınları.

SMITH, Anthony D (1994). *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

SMITH, Anthony D (2002). *Ulusların Etnik Kökeni,* çev. Sonay Bayramoğlu; Hülya Kendir, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SMITH, Anthony D (2017). *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*, çev. Bilge Firuze Çallı, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

ŞİMŞEK, Doğan (2016). *Ulusaşırı Kimlikler,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

TAYLOR, Charles (1996). *Çokkültürcülük Tanınma Politikaları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TOGAN, A. Zeki Velidi (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

WEBER, Max. (2005). *Bürokrasi ve Otorite,* çev. H. Bahadır Akın, Ankara: Adres Yayınları.

WILKINSON, P (2010). *Efsaneler ve Mitler*, çev. Emel Lakşe, İstanbul: Alfa Yayınları.

Makaleler

BOZTEMUR, Recep (2006). "Tarihsel Açıdan Millet Ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi". *"Milliyetçilik I" Doğu Batı Düşünce Dergisi,* Sayı. 38, s.161-179, Doğu Batı Yayınları

ÇAĞLAR, Bilgehan (2012). "Bir İletişim Biçimi Olarak Göstergebilim", *EUL Journal of Social Sciences, LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi,* Cilt 3, Sayı 2, s. 22-34.

ÇAĞLAYAN, Savaş (2006). "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Sayı 17, s. 67-91.

ÇEREZCİOĞLU, Aykut (2010). "İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleyicisi Olarak Müzik", *Folklor/Edebiyat,* Cilt 16, Sayı 62, s. 85-100.

DURMUŞ, İlhami (2017). "Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı", *Akademik Bakış,* Cilt 10 Sayı 20, s. 37-47

EĞİNLİ, Ayşen T; NAZLI, Azra K. (2018). "Kültürün Koruyucu Gücü: Kültürel Semboller" *Egemia Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Araştırmaları Hakemli E-Dergisi,* Sayı 2, s. 56-74.

EROL, Ayhan. (2007). Associative Structure in the Perception of Music:The Case of Turkish 'Yanık'. *Journal of Interdisciplinary Music Studies*, s.86-96.

EROL, İ. Lütfü; HELVACI, Zeynep. (2007). "Kültürel Kimlikte Doğu-Batı İkileminin Çözülmesinde Müziğin Rolü". *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi.* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları

GÜVEN, Süleyman (2015). "Postmodern Kimliklerin Kurulumu", Selçuk İletişim, Cilt 9, Sayı 1, s. 266-286.

HACALOĞLU, Recep. A (2002). "Borçalı Toponimleri". *Erdem*, Cilt 14, Sayı 40, s. 27-68.

İMRANİ, Rafig (2017). "Kafkasda Medeniyet ve Kültürün Oluşması ve Gelişmesinde Türk Halklarının Önemi". *I. Uluslararası Kafkasya Halk Kültürü Kongresi* Kars: Kafkas Üniversitesi, Geleneksel Aşık Sanatı ve Edebiyatı Uygulama ve Araştırma Merkezi, s. 1-29.

KAFKASYALI, Ali (2012). "Karapapak Türkleri", *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi [TAED],* Sayı. 48, s. 269-304.

KAMALOĞLU, Mahmud (2009). "Borçalıda karazurnada çalınan ve en çok yayılan havalar". *Meydan Dergisi,* Sayı 4, Gürcistan

KEMALOĞLU, Muhammet (2012). "Terekeme-Karapapak Türkleri Yerleşim Alanları". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi,* Sayı 1, Cilt 3, s. 55-81.

KURTİŞOĞLU, F. Belma; BEŞİROĞLU, Ş. Şehvar; KOVANLIKAYA, Çağlayan (2008). "Boşnak Kültürel Kimliğinin Simgeleri: Akordeon ve Gusla", *İtü Dergisi/B Sosyal Bilimler,* Cilt 5 Sayı 2, s. 35-44.

KURUBAŞ, Erol (2008). “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”, *Doğubatı Düşünce Dergisi, "Etnisite",* Sayı. 44, Doğu Batı Yayınları, s. 11-41,

KÜMBETOĞLU, Belkıs (2001). “Farklılığın Algılanması Kültürel Filtreler”, *Müzik ve Kültürel Kimlik Özel Sayısı, Toplum Bilim,* Sayı12, s. 9-17.

MEMMEDLİ, Şureddin (2015). “Gürcistan'daki Türklerde Lokal Halk Hikayeciliği”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, Cilt 1, Sayı 28, s. 18-28.

MUSTAN DÖNMEZ, Banu (2011). “Bölgesel Müzik Kültürleri İçinde Bulanan Etnik Kimlik Kodları Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”. *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi,* Cilt 2, Sayı 2, s. 149-164

SERDAR, Ayşe (2015). “Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür”, *Mülkiye Dergisi,* Cilt 39, Sayı 1, s. 93-134.

STOKES, Martin (1998). “Etnisite, Kimlik ve Müzik”. *Folklora Doğru" Dans Müzik Kültür",* Sayı 63, s. 125-147, Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü

YIKMIŞ, Meral S (2016). “Bireysel Bellekten Kollektif Belleğe: Dergâh'ı Su Basınca” *Folklor/Edebiyat*, Cilt 88, Sayı 22, s.179-192.

Kitap İçi Bölüm

BRUNEAU, M (2015). “Diasporalar, Uluslar-Ötesi Mekânlar ve Topluluklar”, *Diaspora ve Kimlik*, ed. Mehmet Ali Yolcu, Konya: Kömen Yayınları, s. 71-94.

DOĞUŞ VARLI, Özlem (2021). “Kimlik Temsili ve Temsilin Kimlik Unsuru: Kuşaklararası Müzik” *Müziğin Kimlikli Halleri İdeoloji, Etnografi, Popüler Kültür*, ed. Özlem Doğuş Varlı İstanbul: Doğu Kitabevi, s. 11-18

HALL, Stuart (1998). “Kültürel Kimlik ve Diaspora”. *Kimlik: Topluluk, Kültür,Farklılık*, çev. İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 173-192

LAMBERT, Alan, J, vd, (2015). "Kolektif Bellek Topluluk Ruhunu Nasıl Yaratır?" *Zihinde ve Kültürde Bellek,* ed. Cumhur Öztürk, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları s. 247-275

STOKES, Martin (2006). "Ritüel Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni", *Ortadoğu'da Azınlıklar,* (çev. Kenan Kalyon), İstanbul Totem Yayıncılık, s. 259-278.

WALLERSTEİN, Immanuel (2007). "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik". *Irk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler* (çev. Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yayınları, s. 91-108

WERTSCH, James. V (2015). "Kolektif Bellek", *Zihinde ve Kültürde Bellek,* (ed. Cumhur Öztürk), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları s. 149-174.

YÜKSELSİN, İbrahim. Y (2011). "Göç, Kimlik, Müzik: Pomaklarda Göçmen Kimliğinin İfade Aracı Olarak "Pesna". *Türkiye'de Müzik Kültürü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, s. 457-462

Basılmamış Kaynaklar

ALTUNOĞLU, Mustafa (2009). *Kimlik'in Modern İnşâı, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları,* Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Kemal Görmez, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı, Ankara

BOZOK, Bilgihan. A. (2009). *Mardin Süryani Cemaati Örneğinde Kültürel İfade ve Anlam Üretme Alanı Olarak Ritüeller ve Müzik,* Yüksek Lisans Tezi, dan. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Yavuz Yükselsin, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir

ÇEREZCİOĞLU, Aykut. B (2007). *Bülent Ortaçgil Oyun Teması ve Simgesel Anlamlar.* Yüksek Lisans Tezi. dan. Prof. Dr. Fırat Kutluk, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir

ÇETİN, Damla (2019). *Kültürel Bir Grup Olarak Makedonya Göçmenleri: Çoklu- Kimlikler ve Aidiyetler (Manisa Örneği).* Yüksek Lisans Tezi. dan. Doç. Dr. Serdar Ünal, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Aydın

ÇİFTÇİ, Özcan (2015). *Karapapak Türklerinin Tarihi Gelenek ve Görenekleri.* Yüksek Lisans Tezi. dan. Prof. Dr. Tilla Deniz Baykuzu, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,Tarih Anabilim Dalı, Edirne

DÖNMEZ, Pınar (2001). *Türk Mitolojisi Üzerine Türkiye'de Yapılan Yayınların Bibliyografyası ve Bu Yayınların Analizi.* İzmir: Yüksek Lisans Tezi. Dan: Prof. Dr. Fikret Türkmen. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü-Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı.

DUMAN, Mustafa (2017). *Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler -Mit, Destan, Halk Hikayesi,* Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Metin Ekici, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir

ELYAĞUTU, Aziz. A (2016). *Tuşlu ve Körüklü Çalgılar Evreninde Metotlar Üzerinde Karşılaştırmalar İdeal Bir Akordeon ve Garmon Metot Önerisi,* Yüksek Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Beray Selen, Okan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzik Anasanat Dalı, İstanbul

GÜRKAN, Barış (2019). *Çoklu Kimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdalları'nın Müziksel Dinamikleri.* Doktora Tezi, dan. Prof. Dr. Ayhan Erol, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir

HELVACI, Zeynep (2005). *Kültür Tarihinin Yeniden İnşasında Müziğin Rolü: Evrimci ve Difüzyonist Okulların Karşılaştırılması,* Yüksek Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Serpil Altuntek, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara

KAEMMER, John E (1998). *İnsan Yaşamında Müzik,* (çev. Yetkin Özer) Basılmamış Ders Notu.

MEMMEDLİ, Oğuz (2015). *Borçalı İlinde Eski Türk İnançlarının İzleri,* Yüksek Lisans Tezi, dan. Doç. Dr. Nedim Bakırcı, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Niğde

İnternet Kaynakları

Balaban, adlı çalgı hakkında, https://www.azerbaijans.com/content_236_tr.html. [03.08.2022]

BAYRAMOVA, Arzu (2020). "Karapapak Türk Cumhuriyeti Kurucusu Emin Ağa Borçalı (1868-1937)". http://www.terekemekarapapakturkleri.com/?pnum=108&pt=KARAPAPAK%20T%C3%9CRK%20CUMHUR%C4%B0YET%C4%B0., [12.01.2020]

BEKİROV, Ramiz (2021)."Borçalı Karapapak Türklerinin Eşsiz Belgeseli" Bengü Türk, https://www.youtube.com/watch?v=h0AnwM2EmMg., [10.06.2021]

BOBAROĞLU, Metin (2020)."Simge Kavramı ve Simgesel Düşünme*",* https://docplayer.biz.tr/8524170-Simge-kavrami-ve-simgesel-dusunme-metin bobaroglu.html., [05 22, 2020]

BORÇALI, Gündüz (Elektro Gitar-Gitara), https://www.youtube.com/watch?v=sqxQrRX6XVw. [05.08.2022]

Borçalı Haritası, https://boyukazerbaycan.files.wordpress.com/2013/04/xerite_borchali1990www_borchali_net.jpg., [13.12.2021].

Dünya Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) tarafından düzenlenen Sivas Kültür Kurultayı, (2016). https://www.sozcu.com.tr/2016/gundem/karapapak-turkleri-sivasta-bulustu-1230066/. [15.02.2020]

İZZETOĞLU, Manas (2016). "Dünya Karapapak Türkleri Birliği ve Seyfullah Türksoy", https://www.turansam.org/makale.php?id=9331. [20.04.2022]

KAYA, Ayhan (2000). *Sıcher ın Kreuzberg Berlin'deki Küçük İstanbul Diyasporada Kimliğin Oluşumu.* İstanbul: Büke Yayınları. https://www.academia.edu/33875494/SICHER_IN_KREUZBERG_BERL%C4%B0NDEK%C4%B0_K%C3%9C%C3%87%C3%9CK_%C4%B0STANBUL_%C4%B0stanbul_B%C3%BCke_Yay%C4%B1nlar%C4%B1_2000., [17.03.2021]

KOÇALİ, Erkan (2019). "Kars'ta Karpat Kültür Evi Açıldı" https://www.kha.com.tr/kars-ta-karpat-kultur-evi-acildi_32431.html. [22.02.2022]

MEMMEDLİ, Şureddin; MEMMEDOVA, Gülnara. G (2021). "*Gürcistan'dan Türk Göçleri",* Bizim Ahıska, s.12-17 http://www.ahiska.org.tr/?p=910., [04. 05. 2021]

MEMMEDLİ, Zelimhan (2015). "Dr. Zelimhan Memmedli'den Türk Dünyasına Büyük Mesaj" Türksoy Tv, Yörünge Programı, https://www.youtube.com/watch?v=L-Vdt4c7TO0., [15.04.2020]

MEMMEDLİ, Zelimhan (2018). https://www.turksoy.org/tr/news/2018/09/27/borcali-turklerinin-unlu-dusunuru-cemal-mustafayev-turksoy-da-anildi., [18.12. 2018]

MEMMEDLİ, Zelimhan (2021)."Borçalı Karapapak Türklerinin Eşsiz Belgeseli" Bengü Türk, https://www.youtube.com/watch?v=h0AnwM2EmMg., [10.06.2021]

Nağara, adlı çalgı hakkında, https://www.azerbaijans.com/content_236_tr.html. [03.08.2022]

ÖZCAN, E. Deniz Ela (2017). "Çağdaş Göç Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme", *İş ve Hayat,* Cilt 2, Sayı 4, s.183-215, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/299577., [01.02.2021]

SMITH, Anthony. D (2010). "*Milliyetçilik-Yurtseverlik-Demokrasi Tartışmaları "Milletler ve Geçmişleri". Warwick Tartışmaları, Anthony D. Smith'in Açılış Konuşması* (çev. Hatko Schamis) http://cherkessia.net/: http://cherkessia.net/news_detail.php?id=4116., [04. 05. 2020]

Tütek (Düdük) adlı çalgı hakkında, https://www.azerbaijans.com/content_236_tr.html., [03.08.2022]

TÜRKYILMAZ, Zeynep (2020). "*Pontus'un kripto-hristiyan Rumları, İslam ve Hıristiyanlık Arasında"* https://www.repairfuture.net/index.php/tr/repair-turkiye-ermenistan-ve-ermeni-diasporasi-sivil-toplumlari-arasinda-kulturlerarasi-diyalog-projesi/111-debat-all/dosya/gunumuzde-ermeni-ve-turk-kimligi/tuerkiye-den-bak-s/549-tuerkiyeli-hemsinliler-karmas-k-b., [28. 04.2020]

TÜRKSOY, Seyfullah (2008). "Ulu Borçalı ve Karapapaklar, https://www.turansam.org/makale.php?id=140., [15.02.2022]

TÜRKSOY, Seyfullah (2017). "Karapapaklar Körfezde Başkanlarını Seçtiler", https://www.kocaelimeydan.com/gundem/karapapaklar-korfezde-baskanlarini-sectiler-h37418.html., [01.02.2022]

TÜRKSOY, Seyfullah (2022). "Seyfullah Türksoy Terekeme Türküdür". http://www.terekemekarapapakturkleri.com/?Syf=18&Hbr=62727., [10.01.2022]

Türkiye Karapapak Türkleri Birliği (KARPAT) Kocaeli Şubesi, teşkilatlanma çalışmaları kapsamındaki etkinlik, (2016). "Karapapak Türkleri Kocaeli'de Örgütlendi"https://www.ozgurkocaeli.com.tr/haber/4541286/karapapak-turkleri-kocaelide-orgutlendi.[15.02.2022]

Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük "mitos" maddesi, https://sozluk.gov.tr/ [17.05.2022]

Zurna (Kara zurna), adlı çalgı hakkında https://www.azerbaijans.com/content_236_tr.html., [03.08.2022]

Görüşmeler

Ayde Gülizar, Merkez Kars, 12.10. 2019

Bafali Adıgüzelov "Aşık" Borçalı Bölgesi Marneuli, online görüşme, 30.07.2022

Huseyn Yusubov, Marneuli, Merkez Gürcistan 22.06.2019

Mahmut Kemaloğlu, Marneuli, Gürcistan 22. 06. 2019.

Musa Nebioğlu, Merkez Kars, 12.10. 2019

Nargile Mehtiyeva, Merkez, Tiflis, Gürcistan 21. 06. 2019

Merkez, Marneuli, Gürcistan 05.04. 2022

Nizami Mamedov, Marneuli, Merkez Gürcistan 22.06.2019

Nuran Bakırov, Bakü, online görüşme, 30.07.2022

Savalan Osmanlı, Keşeli Köyü, Marneuli, Gürcistan, 05.04. 2022

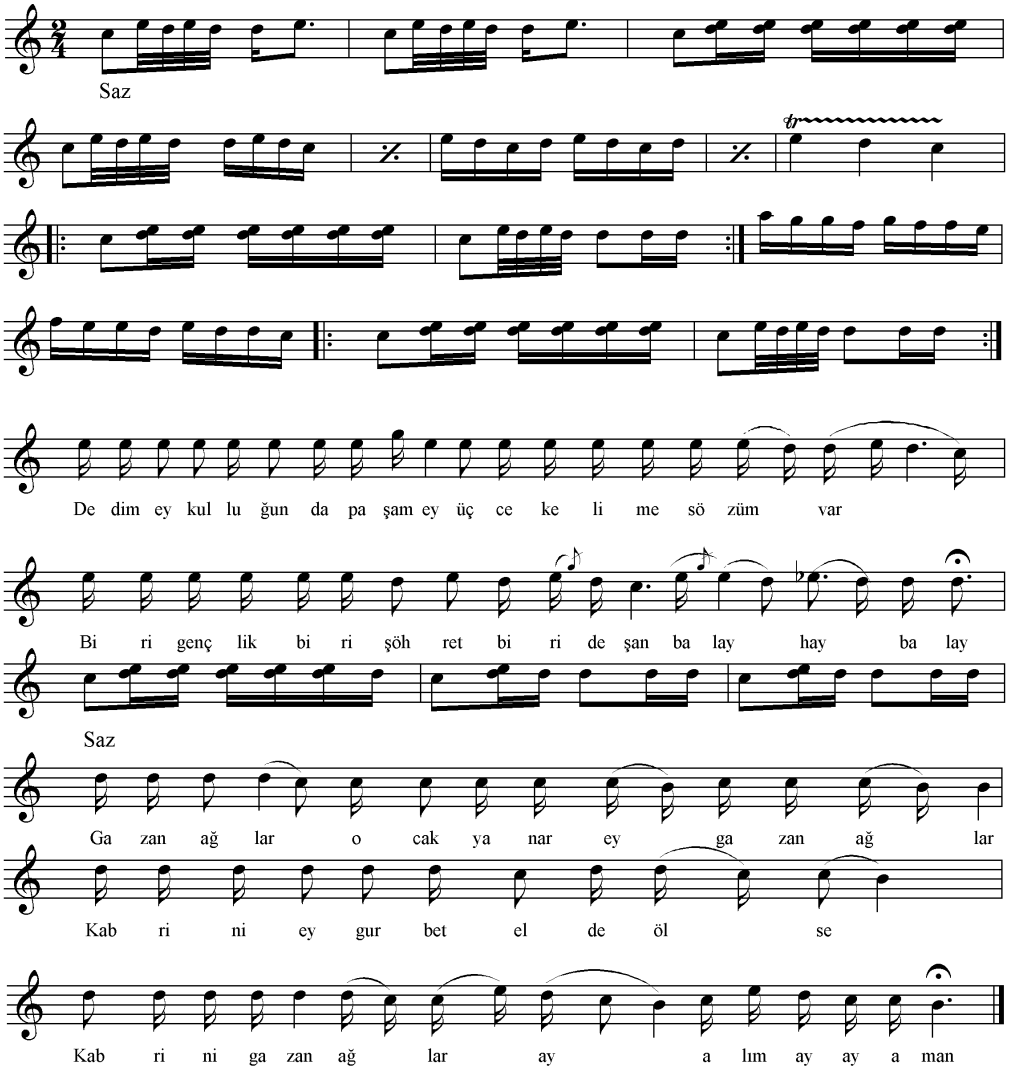
Şamil İsmayılov, Merkez, Kars,25.06.2022

Zekeriya Kutlucan, Merkez, Kars, 12.10.2019

Ekler

Notalar

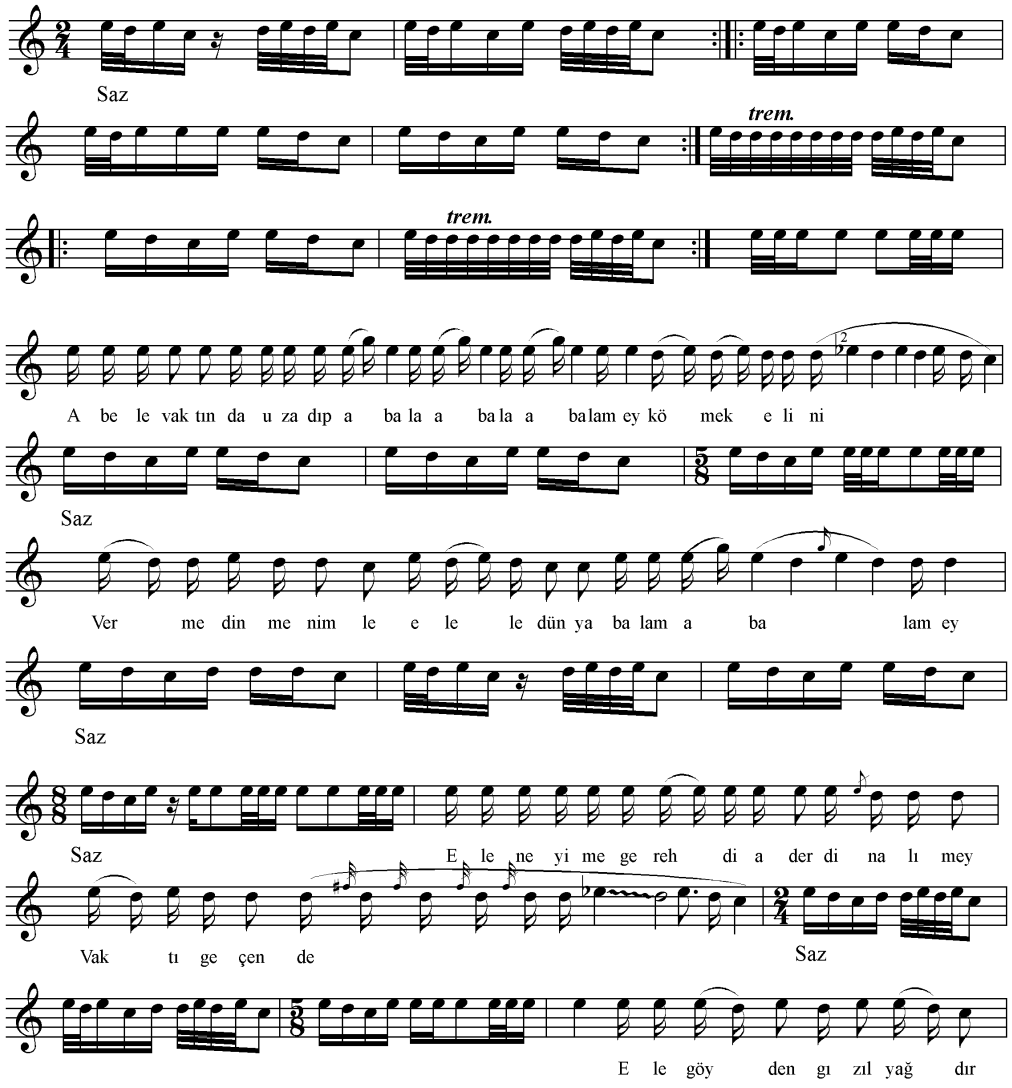
MEMMEDBAĞIRI

Kaynak Kişi: Aşık Hüseyn SARAÇLI **Notaya Alan: Caner BEKTAŞ**

Saz
De dim ey kul lu ğun da pa şam ey üç ce ke li me sö züm var
Bi ri genç lik bi ri şöh ret bi ri de şan ba lay hay ba lay
Saz
Ga zan ağ lar o cak ya nar ey ga zan ağ lar
Kab ri ni ey gur bet el de öl se
Kab ri ni ga zan ağ lar ay a lım ay ay a man

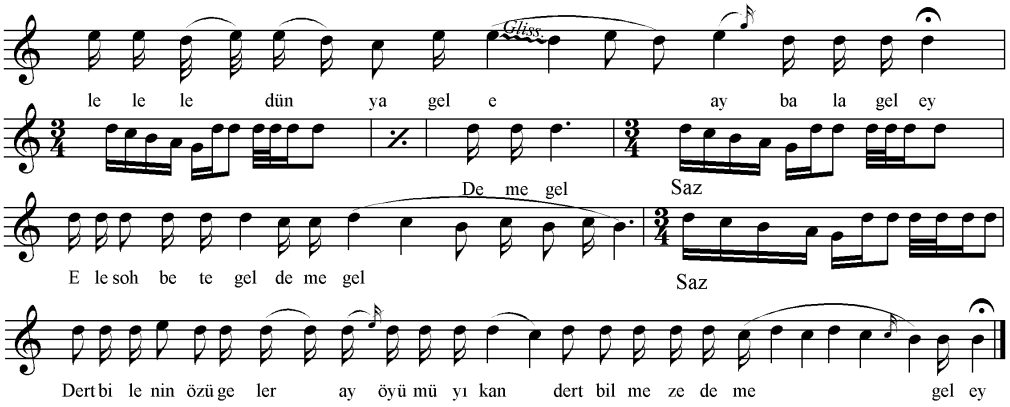
Kulluğunda üç(ce) kelime sözüm var
Biri gençlik, biri şöhret biri (de) şan

Bayatı
Gazan ağlar
Ocak yanar gazan(kazan) ağlar
Gurbet elde garip ölse
Kabrini kazan ağlar

MEMMEDBAĞIRI

Kaynak Kişi: Aşık Nargile MEHTİYEVA **Notaya Alan : Caner BEKTAŞ**

Saz
trem.
trem.
A be le vak tın da u za dıp a ba la a ba la a ba lam ey kö mek e li ni
Saz
Ver me din me nim le e le le dün ya ba lam a ba lam ey
Saz
Saz
E le ne yi me ge reh di a der di na lı mey
Vak tı ge çen de
Saz
E le göy den gı zıl yağ dır

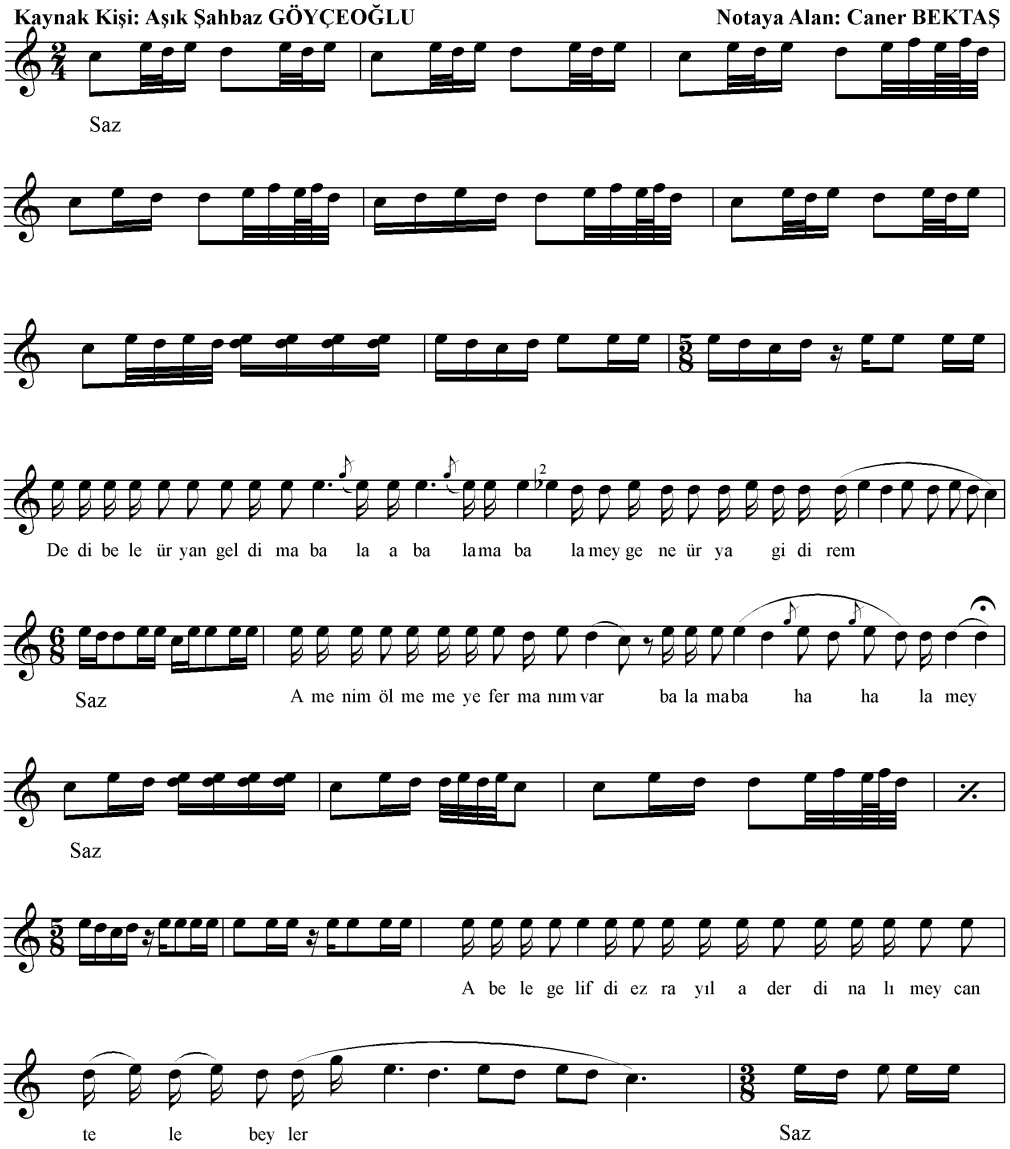
Memmedbağırı - 2-

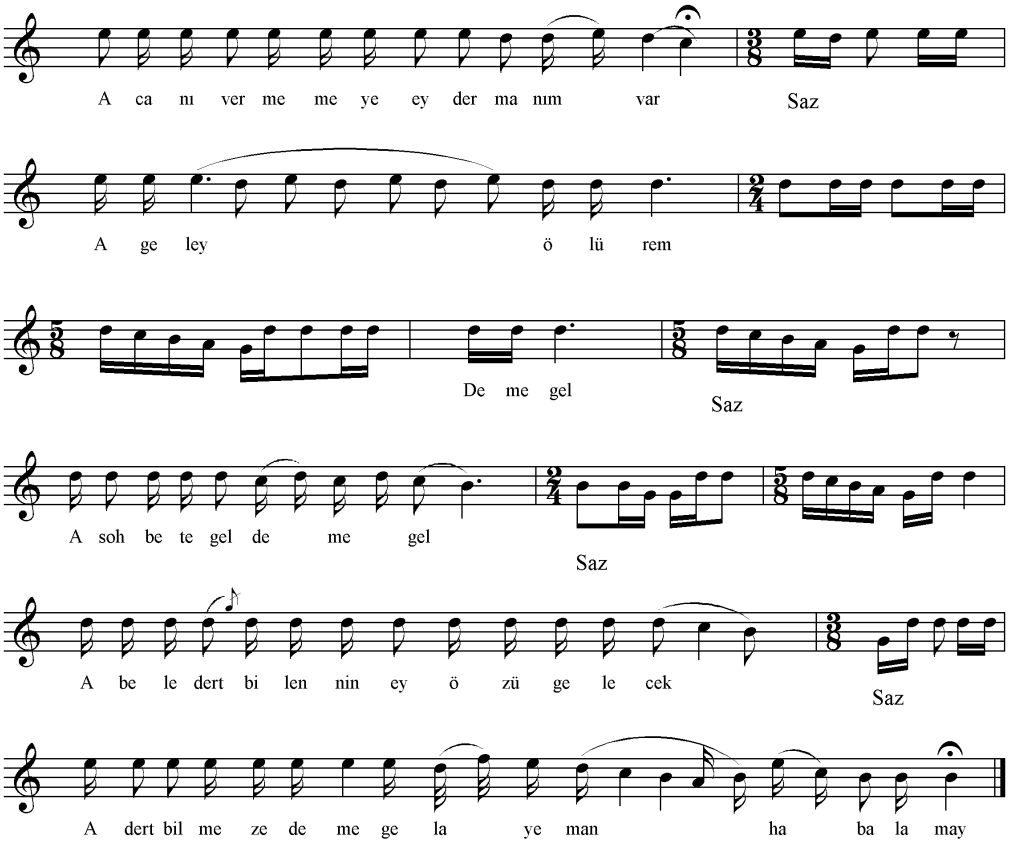

Gliss.
le le le dün ya gel e ay ba la gel ey
De me gel
Saz
E le soh be te gel de me gel
Saz
Dert bi le nin özü ge ler ay öyü mü yı kan dert bil me ze de me gel ey

Vaktında uzadıp kömek elini
Vermedin menimle el ele dünya
Neyime gerehdi vaktı geçende
Göyden gızıl yağdır lel ele dünya

Bayatı
Deme gel
Sohbete gel deme gel
Dert bilen özü geler
Dert bilmeze deme gel

Kömek: yardım

MEMMEDBAĞIRI

Kaynak Kişi: Aşık Şahbaz GÖYÇEOĞLU
Notaya Alan: Caner BEKTAŞ
Saz
De di be le ür yan gel di ma ba la a ba la ma ba la mey ge ne ür ya gi di rem
Saz
A me nim öl me me ye fer ma nım var ba la ma ba ha ha la mey
Saz
A be le ge lif di ez ra yıl a der di na lı mey can
te le bey ler
Saz

Memmedbağırı -2-

A ca nı ver me me ye ey der ma nım var
Saz
A ge ley ö lü rem
De me gel
Saz
A soh be te gel de me gel
Saz
A be le dert bi len nin ey ö zü ge le cek
Saz
A dert bil me ze de me ge la ye man ha ba la may

Üryan geldim üryan giderem
Menim (benim) ölmemeye fermanım mı var
Gelifdi ezrayıl (geldi azrail) can teleb (talep) eyler
Canı vermemeye dermanım mı var

Bayatı

Deme gel
Sohbete gel deme gel
Dert bilen özü geler
Dert bilmeze deme gel

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı **:** Caner Bektaş

Yabancı Dil **:** Almanca

Yüksek Lisans **:** 2015, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Duysal Tasarım Programı

Lisans **:** 2001, Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musikisi Konservatuarı, Temel Bilimler Bölümü

Lise **:** 1995, Büyük Çiğli Lisesi

İş Tecrübesi **:** 2012- Kafkas Üniversitesi Devlet Konservatuarı Geleneksel Türk Müziği Bölümü, Öğr. Gör. 2003-2011 Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuarı Temel Bilimler Bölümü ek ders saat ücretli Öğr. El.

Projeler **:** 2017, Bap, Ege Üniversitesi, İzmir, "Kars-Ardahan İlleri ve İlçelerinde Yaşayan Alevi İnanç Pratiklerinde Müzik".

2014, Serka Kalkınma Ajansı, Kars, "Doğu Dünyasında Kars Müzik Kültürü,

Yayınlar **:** BEKTAŞ, Caner; ÇEREZCİOĞLU, Aykut. B. (2022). "Borçalı Karapapak Türklerinde Bir Etno- Sembol Olarak Müziğin Varlığı", *Etnomüzikoloji Dergisi,* Cilt 5, Sayı 2, Issn 2619-9572

Kongre-Sempozyum-Seminer

Bektaş, Caner (2022). X. Uluslararası Müzik ve Dans Kongresi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Marmaris, Bildiri Sunumu, "Borçalı Karapapak Türklerinde Bir Etno-Sembol Olarak Müziğin Varlığı". 15-19 Ağustos 2022

Açar, Yakup; Bektaş, Caner (2015). 1. Uluslararası Müzik ve Dans Kongresi, Dicle Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Diyarbakır, Bildiri Sunumu, "Kars Müzik Kültüründe Kullanılan Çalgılar". 06-08 Mayıs 2015,

Bektaş, Caner; Bektaş, Elif (2015). 1. Uluslararası Müzik ve Dans Kongresi, Dicle Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Diyarbakır, Bildiri Sunumu "Kültürlenme Sürecinden Formal Eğitime, Kars Âşıklık Geleneğinde Değişim ve Süreklilik: Âşık Günay Yıldız." 06-08 Mayıs 2015,

Açar, Yakup; Bektaş, Caner, (2015). Teke Yöresi Sempozyumu, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Bildiri Sunumu "TRT Repertuarında Bulunan Teke Yöresine Ait Zeybekler Üzerine Bir İnceleme". 04-06 Mart 2015,

Bektaş, Elif; Bektaş, Caner, (2014). Doğu Dünyasında Geleneksel Türk Müzik Kültürü, Uluslararası Müzik Sempozyumu, Kafkas Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Kars, Bildiri Sunumu "Gelenekten Günümüze Kars Âşıklık Geleneğinde İcra Mekânları". 09-11 Haziran 2014